BS1635
.T164

B. WESTERMANN & Co
NEW-YORK
812 BROADWAY

Library of Princeton N.
MAY 23 1894
Theological Seminary

Division BS1635
Section .T164

Tanhum ben Joseph, Yerushalmi

COMMENTAIRE

DE

R. TAN'HOUM DE JÉRUSALEM,

SUR LE LIVRE DE 'HABAKKOUK,

PUBLIÉ POUR LA PREMIÈRE FOIS, EN ARABE, SUR UN MANUSCRIT UNIQUE DE LA BIBLIOTHÈQUE BODLEÏENNE,

Et accompagné d'une Traduction et de Notes,

PAR

S. MUNK.

Extrait du t. XII de la Traduction de la BIBLE de M. CAHEN.

Paris,

IMPRIMERIE DE WITTERSHEIM, 8, RUE MONTMORENCY.

1843.

COMMENTAIRE

DE RABBI TAN'HOUM DE JÉRUSALEM,

SUR LE LIVRE DE 'HABAKKOUK.

AVERTISSEMENT.

Lorsque, au mois d'août 1835, je visitai la bibliothèque Bodleïenne, à Oxford, pour y examiner les différents manuscrits de l'original arabe du *Moré Nebouchîm*, et pour les copier en partie, j'employai quelques jours de loisir à parcourir les trésors de la littérature rabbinique arabe qui se conservent dans cette bibliothèque, et à en faire plusieurs extraits que je me proposais de publier sous le titre de *Chrestomathie arabe-rabbinique*. Mais le peu d'encouragement que trouvent les travaux de cette nature et de nombreux obstacles matériels ne m'ont pas permis de réaliser mon projet, et j'ai dû renoncer, pour le moment, à cette publication ainsi qu'à celle du *Moré*, à laquelle j'avais déjà fait maint sacrifice, et que peut-être je réaliserai un jour si les circonstances deviennent plus favorables. En attendant, afin que mes

recherches ne fussent pas entièrement perdues pour les amateurs de la littérature rabbinique, je résolus de publier de temps en temps, à mesure qu'il s'en présenterait une occasion, quelques morceaux détachés ayant rapport à l'histoire et à la littérature des Juifs arabes, comme je l'ai déjà fait dans mes Notices *sur R. Saadia Gaon* (1) et *sur Joseph ben Iehouda* (2). Parmi les articles que j'avais préparés pour la *Chrestomathie*, celui que je publie aujourd'hui est un des plus importants: c'est le commentaire sur 'Habakkouk, tiré du כתאב אלביאן de R. Tan'houm.

Tan'houm ben-Joseph de Jérusalem, dont Pococke a apporté les ouvrages en Europe, mais dont jusqu'ici on n'a pu découvrir aucune trace dans les auteurs juifs, écrivait après la mort de Maïmonide, dont il parle avec une grande vénération. Un des manuscrits des ouvrages de Tan'houm porte la date de 1691 de l'*ère des contrats*, qui correspond à l'année 1380 de l'ère chrétienne; il est donc certain que cet auteur florissait au XIII^e^ ou au XIV^e^ siècle. Mais je ne crois pas me tromper en le plaçant vers le milieu du XIII^e^ siècle, car dans les parties de son commentaire que j'ai eues sous les yeux, et où l'on trouve souvent les noms de R. Iehouda Hayyoudj et d'Aboulwalîd ou R. Iona ben-Djanna'h, je n'ai jamais rencontré celui de R. David Kim'hi, et si ce nom s'y trouvait cité quelque part, Pococke, qui a lu avec soin tous les ouvrages de Tan'houm, n'aurait pas manqué de s'en

(1) Voy. le tome IX de la Bible de M. Cahen.

(2) Voy. le Journal Asiatique, mois de juillet 1842.

apercevoir. Cependant les écrits de Kim'hi étaient généralement connus, même en Orient, avant la fin du XIIIe siècle, et R. Tan'houm aurait souvent trouvé l'occasion de les citer, s'il avait écrit après Kim'hi. L'époque que j'assigne à R. Tan'houm me semble d'ailleurs assez clairement indiquée dans un passage de la préface de son dictionnaire rabbinique, et je crois pouvoir conclure de ce passage qu'il n'écrivait pas bien long-temps après Maïmonide. Après avoir parlé de la décadence des études, causée par les troubles et les malheurs qui affligeaient cette époque, et qui permettaient à peine, au milieu de tant de préoccupations, qu'on s'occupât de la lecture du texte biblique, et, à plus forte raison, d'autres études, il ajoute que Dieu, cependant, conformément à sa promesse (Deut. 31, 21), n'a pas voulu que la loi fût oubliée dans Israël : « Il a donc fait paraître la guérison, » et il l'a préparée d'avance pour les hommes qui de- » vaient être punis et blessés par leurs péchés, comme » on dit : מקדים רפואה למכה *il fait précéder la guéri-* » *son à la blessure ;* et il a fait naître pour eux, avant » cette époque de dur châtiment, un homme qui pût » faire ressusciter les âmes du peuple d'Israël après leur » mort, revivre ses forces après leur chute, et rallumer » ses lumières après leur obscurcissement. C'est le grand » homme, le Gaon, le souverain du siècle, ou plutôt le » souverain des siècles, le maître parfait, notre docteur » Mosé (ben-Maïmoun), etc., etc. (1).»

(1) פאטהר אלשפא ואעדה לאשלאץ יעאקבון ותלמעהם דנובהם כמא קיל מקדים רפואה למוכה פאוגד להם קבל הדא אלוקת אלשדיד אלעקובה שכצא

Quoique les auteurs juifs gardent un profond silence sur R. Tan'houm, il a dû jouir autrefois d'une grande renommée parmi les Juifs d'Orient. Dans l'épigraphe de ses commentaires sur les Prophètes, il est nommé כבוד גדולת קדושת מר' ורבי הרב ר' תנחום הירושלמי ז"צ"ל. On donne les mêmes titres honorifiques à son père Joseph, qui a dû être un des rabbins les plus célèbres de son temps, car on lui donne l'épithète de הרב הגדול בישראל. Mais il faudra probablement renoncer à jamais à connaître le moindre détail de la vie de notre auteur, à moins qu'un examen minutieux de ses ouvrages, ou un heureux hasard, ne nous fasse faire un jour quelque découverte inattendue. Si Pococke n'avait pas apporté en Europe une partie de ses savants ouvrages, le nom de R. Tan'houm serait aujourd'hui enseveli dans un profond oubli. Les Juifs d'Orient n'ont conservé de lui aucun souvenir; en Égypte, où j'ai cherché à recueillir quelques débris des monuments littéraires des Juifs arabes, personne ne connaissait le nom de R. Tan'houm, et il était également ignoré par tous les Juifs de Syrie que j'ai eu l'occasion d'interroger à cet égard.

Voici maintenant les ouvrages de R. Tan'houm parvenus à notre connaissance:

כאן אלסבב פי אחיא נפוס ישראל בעד ממאתהא ואנעאש קואהם בעד סקוטהא ואצאבהם אנוארהם בעד אפולהא והו אלאעטם אלגאון גביר הדור בל גביר הדורות אלסיד אלאכבול מורינו משה דצ"ל וגו'

1° כתאב אלביאן *le Livre de l'explication*. C'était un commentaire sur toute la Bible, précédé d'un discours préliminaire qui portait le titre de אלכליאת *généralités*, et qui était une introduction critique et philosophique à l'Écriture sainte. Dans ce discours, l'auteur traitait des métaphores, des expressions paraboliques, des difficultés chronologiques, des variantes du texte, des anomalies grammaticales, etc. L'auteur y renvoie souvent dans ses commentaires (1). Malheureusement cette précieuse introduction paraît être perdue pour toujours. Pococke n'a pu se la procurer, et, à ce que j'ai appris à Oxford, les recherches que le savant professeur Pusey a fait faire récemment à ce sujet dans différentes contrées de la Syrie, ont été sans résultat. Le commentaire lui-même ne nous est parvenu qu'imparfaitement ; voici les différentes parties que possède la bibliothèque Bodleïenne.

A. *Commentaire sur les premiers prophètes*, cod. Pocock, 314 (Catal. d'Uri, *hebr.* n° 81). Ce manuscrit in-fol. est de l'an 1691 *des contrats* (1380).

B. *Commentaire sur Jérémie, Ézéchiel et les douze petits prophètes*, cod. Poc. 344 (Uri, 82), in-fol.

C. *Commentaire sur les cinq Meghilloth et sur Daniel*, cod. Poc. 320 (Uri, 83), in-fol. Un fragment du *Commentaire sur Kohéleth* se trouve aussi dans le *Cod. Huntington*, 616 (Uri, 48), in-4°. Voy. le catalogue de Nicoll et Pusey, p. 560.

(1) Voy. par exemple sa note à Josué, 15, 63, citée par Pococke dans ses *Not. miscell. ad Portam Mosis*, cap. 4, pag. 61.

2° *Traduction arabe des Haphtarôth*, cod. Hunt. 607 (Uri, 158). Ce manuscrit, comme l'a fait observer M. Pusey (l. c. pag. 561), et comme j'ai pu m'en convaincre moi-même, ne renferme qu'une simple traduction et non pas un commentaire, comme le dit Uri.

3° אלמרשד אלכאפי *Le Guide suffisant.* C'est un dictionnaire pour le *Yad 'hazakah* de Maïmonide et pour la *Mischnah.* Dans une longue préface, l'auteur expose le but et le plan de cet ouvrage. Le *'Arouch*, dit-il, étant devenu fort rare, et le *Mischné Thorah* (ou *Yad 'Hazakah*) devant tenir lieu de tout autre ouvrage thalmudique, il a composé ce dictionnaire, pour servir de complément à l'ouvrage de Maïmonide et pour en faciliter la lecture. Mais, en même temps, il a cru devoir expliquer les mots de la *Mischnah* qui ne se trouvent pas dans le *Mischné Thorah.* L'auteur fait à ce sujet un éloge pompeux de Maïmonide et de ses ouvrages, auxquels, dit-il, on peut appliquer, *en réalité et sans métaphore*, en les comparant aux ouvrages des autres, ces vers de R. Iehouda Hallévi:

וְגַם כִּי שִׁמְשְׁכֶם כִּסָּה מְאוֹרִי
וְעִם שֶׁמֶשׁ הֵיאִיר אוֹר מְנוֹרָה ׃

«*Oui, certes, votre soleil a couvert ma lumière; car la lu-*
» *mière d'une lampe saurait-elle briller à côté du soleil* (1)? »

L'auteur entre ensuite dans quelques détails sur le lan-

(1) Ce *béit* ou *distique* est tiré d'une pièce de vers adressée par R. Iehouda Hallévi à R. Joseph ben Sadîk. Voy. בתולת בת יהודה par Luzzato, pag. 59. —

gage de la *Mischnah* et de l'ouvrage de Maïmonide et sur ses rapports avec l'hébreu biblique. Les observations qu'il fait à la fin de la préface pour justifier la formation de nouveaux verbes tels que חרם, התחזל, etc., sont toutes empruntées à la préface du כתאב אללמע d'Aboulwalîd.

Le *Morschid* ne saurait entièrement remplacer le *'Arouch ;* mais il est plein de détails curieux, dont la publication serait d'une grande utilité. La bibliothèque d'Oxford possède plusieurs exemplaires de cet important ouvrage :

Cod. Poc. 297 (Uri, 460) in-fol. de l'année 5148 (1388).
— Hunt. 129 (Uri, 468) — — — 5211 (1451).
— Hunt. 621 (Uri. 470) — — — 5153 (1393).
— Poc. 215, 216, 229, (Uri, 477-79), 3 vol. in-4°, de l'année 1760 *des contrats* (1449).

Ce *bêit*, ajoute R. Tan'houm, est conforme, pour le sens, aux vers par lesquels Maïmonide lui-même a terminé son grand ouvrage :

בשדה תבונות קצרו הקוצרים חכמה אשר אל כל נדיב לב ערבה
גם אחריהם לקטו הלוקטים נפשי אליהם חָברה קרבה
כמה אלומות אלמו מהם אֵבָל קמה אלומתי וגם נצבה.

« Dans le champ de l'intelligence les moissonneurs ont récolté une science qui « était agréable à tout homme généreux. — Après eux les glaneurs ont glané, et « mon âme s'est rapprochée d'eux, s'est unie à eux. — Combien de gerbes ont « été liées par eux ! Mais ma gerbe s'est levée et elle se tient debout. »

Ces vers ne se trouvent pas dans nos éditions du *Yad 'Hazakah*, ni dans les manuscrits que j'ai eus sous les yeux. Cependant, un manuscrit du fonds de la Sorbonne (n° 10), écrit à Rome l'an 5084 (1324), et qui renferme la seconde moitié du *Yad 'Hazakah*, porte sur la dernière page une note dans laquelle on cite également ces trois distiques, qui se trouvaient tracés sur une caisse de bois d'ébène, à quatorze cases, renfermant les quatorze livres de l'ouvrage de Maïmonide. Les vers y étaient précédés de ces mots : גמרתי זה החבור כיד ה' הטובה עלי שמונה ימים לחודש כסלו א"ת"צ"ב לשטרות במצרים.

Ainsi, le 8 Kislew 1492 des Séleucides fut le jour auquel Maïmonide termina son immortel ouvrage ; ce jour correspond au vendredi 28 novembre 1180.

4 ספר דקדוקי התורה והסוד *Livre des subtilités de la Loi et du mystère*, en hébreu; cod. Hunt. 216 (Uri 275). C'est, selon le catalogue d'Uri, un abrégé du droit judaïque, tiré du *Yad 'Hazakah* de Maïmonide.

Les ouvrages arabes de R. Tan'houm n'ont jamais été traduits en hébreu. Depuis l'époque de Maïmonide, les Juifs d'Europe étaient assez riches eux-mêmes en ouvrages de théologie et d'exégèse, écrits en hébreu, pour pouvoir se passer des travaux des Juifs arabes. Les ouvrages de Maïmonide furent les derniers qu'on traduisit en hébreu. La barbarie qui envahissait peu à peu les Juifs d'Orient et les troubles qui agitaient l'Asie, ont fait périr probablement beaucoup d'ouvrages importants dont les noms mêmes n'ont pu être arrachés à l'oubli. C'est le hasard qui nous a conservé quelques ouvrages arabes postérieurs à Maïmonide, comme, par exemple, quelques parties du כתאב אלכפאיה d'Abraham, fils de Maïmonide, et ses commentaires sur la Genèse et l'Exode, les œuvres de R. Tan'houm, le commentaire sur le *Sepher Yecira* de R. Iehouda ben-Nissîm et quelques écrits moins importants.

On ne connaît des commentaires de R. Tan'houm que les extraits donnés par Pococke et Schnurrer (1). Pococke qui,

(1) Les extraits de Pococke se trouvent dans ses *Notæ miscellan. ad Portam Mosis*, et dans ses commentaires anglais sur quelques-uns des petits Prophètes, notamment dans celui de Ioël. Schnurrer a donné d'abord un petit nombre de notes de R. Tan'houm, sur le chapitre 5 des Juges et sur le chapitre 21 d'Ézéchiel (voy. *Dissertationes philol., crit.*, pag. 45 et suiv., pag. 449 et suiv.). Ensuite il a publié sur les 12 premiers chapitres du livre des Juges, des extraits considérables, sous le titre suivant : *R. Tanchum Hierosolymitani ad libros Vet. Test. commentarii arabici specimen una cum annotationibus ad aliquot loca libri Judicum*. Tubingæ, 1791. De Rossi (*Diz. stor.*, t. II, p. 142) dit, par erreur, que Schnurrer a donné un long extrait relatif au chapitre 21 d'Ézéchiel.

avec raison, attachait un grand prix aux ouvrages de R. Tan'houm (1), s'était proposé de publier ses commentaires (2). De notre temps, M. Pusey a eu le même projet, et il avait déjà achevé en grande partie la copie du texte, lorsque des travaux théologiques d'une autre nature l'ont fait renoncer à cette publication. Les copies de M. Pusey se trouvent maintenant entre les mains du savant orientaliste M. Cureton, l'un des conservateurs du *British Museum*, qui a fait imprimer récemment, comme spécimen, le commentaire sur les *Lamentations de Jérémie*. Nous regrettons de n'avoir pu encore nous procurer ce travail.

En attendant que les commentaires qui nous restent de R. Tan'houm puissent être publiés en entier, on accueillera avec intérêt l'extrait étendu que nous en donnons aujourd'hui, et qui suffira pour faire apprécier, mieux qu'on ne l'a pu jusqu'à présent, l'importance de ces commentaires et la méthode exégétique de R. Tan'houm. Cet auteur révèle, dans ses différents écrits, des connaissances très-variées, et il se montre très-versé dans la langue arabe, dont la terminologie grammaticale lui est très-familière et dans laquelle il s'exprime quelquefois avec une certaine élégance, lorsque le sujet s'y prête, comme, par exemple, dans la préface du *Morschid*, où nous trouvons aussi un témoignage de ses lectures pro-

(1) Voy. la préface de son commentaire sur Micha.

(2) Voy. la *Vie de Pococke*, en tête de ses *Theological Works* (Lond., 1740, 2 vol. in-folio), tome I, p. 45.

fanes, dans la citation d'un poëte arabe (1). La philosophie arabe et sa terminologie lui sont également familières. — Ses interprétations du texte biblique sont généralement simples et littérales, aussi éloignées du mysticisme cabalistique que de la méthode allégorique des *Midraschistes* et des philosophes, et ses commentaires peuvent occuper une place honorable à côté de ceux d'Ibn-Ezra et de Kim'hi. Çà et là on peut lui reprocher un peu de prolixité; mais les nombreuses citations qu'il fait des commentaires alors en vogue, si elles n'offrent pas toujours une utilité réelle pour l'intelligence du texte, ne sont pas du moins sans intérêt pour l'histoire de l'exégèse biblique.

Le manuscrit unique dont nous nous sommes servi pour cette publication (Cod. Pococke, 344) n'étant pas toujours très-correct, nous avons été obligé çà et là de corriger le texte arabe, mais nous avons eu soin de mettre les leçons du manuscrit au bas du texte, afin que

(1) En disant que le vulgaire ne connaît le Créateur que par *tradition* et sans saisir son être, il cite ce distique arabe :

ולולא אלאסם בוא עֹרף אלמסמי יא גאהלין הל ערפתמוה ·

« Si ce n'était le nom, on ne connaîtrait pas celui qui est nommé;
» O vous, ignorants, le connaissez-vous donc ? »

Il n'est pas rare de voir les rabbins arabes citer les poëtes musulmans et même le Korân. Voyez, par exemple, Iehouda-ben-Karîsch dans l'*Allgemeine Bibliothek* d'Eichhorn, tom. III, p. 970 et 971 ; Aboulwalîd, ci-après, dans les notes, n° 15. Le livre de morale de Rabbi Salomon-ben-Gavirol (כתאב אצלאח אלאכלאק) est plein de citations de poëtes arabes ; elles ont été supprimées pour la plupart dans la version hébraïque de R. Iehouda ibn-Tibbon.

le lecteur pût juger par lui-même de la valeur de nos corrections.

Nous accompagnons le texte arabe d'une traduction française et de notes. Malgré les difficultés qu'offre au traducteur le langage concis et elliptique des scoliastes arabes, nous avons cherché à rendre la traduction aussi littérale que possible, en ajoutant souvent, entre parenthèse, quelques mots servant à compléter la phrase et à la rendre plus claire. Nous avons voulu par là faciliter la lecture de ce morceau, afin qu'il pût servir d'exercice aux jeunes théologiens juifs qui désireraient s'initier dans les écrits des rabbins arabes.

Nous donnons à la suite de ce travail quelques additions à la *Notice sur R. Saadia Gaon*, insérée dans le tome IX de la Bible

בשם אל עולם

ספר חבקוק

—

א

1 הַמַּשָּׂא אֲשֶׁר חָזָה חֲבַקּוּק הַנָּבִיא קד עלמת אנהם יסמון
אלוחי משא והדא אלנבי ע״ה איצא לם יתחקק זמאנה ונסבה
אד לם יבין פיה דלך והנביה פי הדה אלנבוה עלי אנבסאט
דולה כשרים תם זואלהא ואנתקאץ מלך בית נבוכדנאצר

AU NOM DU DIEU ÉTERNEL !

LIVRE DE 'HABAKKOUK.

—

CHAPITRE PREMIER.

1. המשא וג״ Vous savez déjà qu'on appelle la *révélation* משא. — De ce prophète encore, on ne saurait préciser ni l'époque, ni la généalogie, car on ne nous donne là-dessus aucune explication. Dans cette prophétie on avertit que la domination des Chaldéens s'étendra, mais qu'ensuite elle cessera et que le règne de la maison de Nebouchadnéçar sera détruit.

2 עַד אָנָה יְיָ שִׁוַּעְתִּי וג׳ אבתרא מתצרעא עלי לסאן ישראל
מסתצרכא לה תע׳ מן טלם כשרים לחם מתגותא מן טול
3 אמהאלחם מע אטלאעה עלי גורחם דלך קולה לָמָּה
תַרְאֵנִי אָוֶן וְעָמָל תַּבִּיט יעני למא דא תעלם דלך ותחרכחם
יתמאדוקיה קו׳ ויהי ריב ומדון ישא יריד בה ירתפע ותקדירה
ינשא או ישא ראש וקיל אן תקדירה ויהי איש ריב ומדון
ישא ראש או כיף יכון צאחב אלשר ירתפע שאנה ואנת
4 מטלע עלי פעלה עַל כֵּן תָּפוּג תּוֹרָה וג׳ מעני תפוג תורה
תפתר אי תצעף קותהא מן אל תתני פוגת לך ומכתיר את
הצדיק מחיט בה אי מחאצר *a*) לה מסתולי עליה מן מעני

a) מהאצר.

---

2. עד אנא וג׳ Il commence par des supplications, en parlant au nom d'Israël, en implorant le Très-Haut contre l'oppression que les Chaldéens faisaient peser sur eux (les Israélites) et en le suppliant de ne pas pousser plus loin l'indulgence qu'il leur accordait tout en connaissant leur tyrannie. Tel est le sens de ces mots:

3. למה וג׳ *Pourquoi me fais-tu voir, etc.*, c'est-à-dire : pourquoi, tout en sachant cela, leur permets-tu d'y persévérer ? — Le mot יִשָּׂא est pris ici dans le sens (neutre) de *s'élever*, et il a la valeur de יִנָּשֵׂא ou de ישא ראש (*La querelle et la dispute s'élèvent* ou *lèvent la tête*). Il y en a qui disent que la valeur est : L'HOMME *de querelle et de dispute lève la tête ;* comment se fait-il (dit le prophète) que le méchant arrive à une position élevée, puisque tu pénètres ses actions ?

4. על כן תפוג וג׳ Le mot תפוג signifie *elle se relâche*, c'est-à-dire, sa force s'affaiblit ; il a un sens analogue à פּוּגַת (Lamentations, ch. 2, v. 18). — מכתיר את הצדיק *il environne le juste*, c'est-à-dire, il l'assiége, et s'empare de lui ; מַכְתִּיר

אבידי בשן כתרוני והו בניה אכרי מן אלתקיל והו משתק
מן כתר לאחאטתה באראם ומעני יצא הנא יטהר ומעקל מעוג
צד ישר אלדי הו אלמסתקים ומנה ארחוה עקלקלות אי
אנה בהדא אלמדאל אלעטים ללדשע מע אסתילאה עלי
אלצדיק ותלמה לה יטהר כאן אלחכם גיר מסתקים ואן
כאן ליס כדלך פי אלחקיקה ופסר פי מכתיר יראם עליה
אי יכון לה כאלתאג עלי אלראם מן כתר איצא ואלאול a)
5 אליק ראו בגוים והביטו וג׳ הדא חכאיה כטאבה הע׳
לישראל וחכאיה אלנבי בלסאן אלחאל יקול יא רב כיף
תמהל מע דלך ותקול לנא ראו בגוים וג׳ אי אנטרוא מא

a) אן.

---

est employé dans le même sens que כְּתָרוּנִי (Ps. 22, vers. 13), qui est d'une autre conjugaison *lourde* (1). Ce verbe est dérivé de כֶּתֶר *couronne,* car la couronne environne la tête. יצא a ici le sens d'*apparaître.* מעקל signifie *tortu*, opposé à ישר *droit;* de là vient קלקלות (Juges, ch. 5, vers. 6). Il veut dire : par cette grande patience (que Dieu montre) pour l'impie, quoique celui-ci se rende maître du juste et qu'il l'opprime, il paraîtrait comme si la justice n'était pas debout, quoique, en réalité, il n'en soit pas ainsi. Il y en a qui expliquent מכתיר par *il le domine, il s'impose sur sa tête comme une couronne,* le faisant venir également de כֶּתֶר ; mais le premier sens est plus convenable.

5. ראו וג׳ Ceci est l'allégation des paroles que le Très-Haut adresse à Israël ; le prophète, par son attitude, semble dire (2) : Comment, ô Seigneur, patientes-tu malgré cela et nous dis-tu : ראו בגוים וג׳

וגרי ללאמם ותעגבוא ולפטה התמהו אפתעאל ותא
אלאפתעאל מנדגמה פי פא אלפעל וחמהו אמר מן פעל
כפיף ואלתכריר ללתאכיד ורבמא ארד *a*) באחדיהמא
אלתעגב ובאלאכרי אלדהש ואלמעניאן פי הדה אללגה
אעני תמה להקארבהמא *b*) פאן אלמתעגב *c*) מן אשי ידהש
לה מתל ויתמהו האנשים איש לרעהו וקו' כי פועל פועל
יתאגב תקדיר אני או *d*) הנני פועל ונחו דלך כמא קאל
בערה כי־הִנְנִי מֵקִים אֶת־הַכַּשְׂדִּים הַגּוֹי הַמַּר וְהַנִּמְהָר סמאה 6
מר לעתם נכאיתה ונמהר מענאה הנא אלטיש וסרעה
אלפעל בגיר רויה ולא העקל ופסר פיה אלמסרע מן מעני

a) ראד. *b*) ואלמניין פיהדה אללה אעני תמה להקאבהמא *c*) אלתעגב
d) אי.

---

voyez ce qui arrive aux nations et vous serez étonnés? Le mot התמהו est au *Hithpaël* (3); le ת du Hithpaël est inséré dans la première radicale; תמהו est l'impératif du *verbe léger* (Kal), et la répétition du verbe est pour donner de l'énergie. Peut-être a-t-il voulu (exprimer) par l'un des deux verbes *l'étonnement* et par l'autre la *stupéfaction;* cette racine — je veux dire תמה — renferme les deux sens, qui s'approchent l'un de l'autre; car celui qui *s'étonne* d'une chose en est *stupéfait.* Il en est ainsi dans ויתמהו (Genèse, 43, 33). — Dans les mots כִּי־פֹעֵל פֹּעַל il faut suppléer אני, ou הנני, ou autre chose semblable, ainsi qu'il dit ci-après :

6. כי הנני מקים וג׳ *voici je fais lever les Chaldéens*, etc. Il appelle ce peuple מר *amère*, à cause du grand mal qu'il faisait. נמהר a ici le sens de *être léger, agir précipitamment, sans considération ni intelligence.* On le traduit aussi par *rapide*, du sens de מְהִרָה.

מהרה ופסר פיה איצא אלבליד מן אמרו לנמהדי לב וקיל
אן אלבליד סמי (a כדלך לעדמה גודה אלחרוי פהו יסרע (b
7 אלי מא יפעלה דון תפכר מִמֶּנּוּ מִשְׁפָּטוֹ וּשְׂאֵתוֹ יֵצֵא מן
8 נפסה יברז אסתילאה והרפעה ודלך בחסב טנה וְחַדּוּ
מִזְאֵבֵי עֶרֶב מעני וחדו אחתה (c ויריד הנא באחדה אסרעה
ואלנהצה ללחרכה אכתר מן נהצה זאבי ערב ללאפתראס
ופסר פי זאבי ערב דיב אלבאדיה מתל זאב ערבות ישרדם
וקיל דיב אלמסא (d או אלליל ודלך לאנהם ימרתנעון פי
אלנהאר מן אלאפתראס לכוף אלנאס פיגועון פיכון בטשהם
ענד אלמסא שדידא וּפָרְשׁוּ פָּרָשָׁיו קד תקדם פי אכר
אלספר אלדי קבל הדא אן הדה אללגה קיל פיהא מעאן מנהא

a) אסמי. b) יסרי. c) אחדתת. d) אלמסמא.

Enfin on l'explique aussi par *stupide*, comme נמהרי לב (Isaïe, 35, 4); on dit que l'homme stupide est appelé ainsi (נמהר), parce qu'il manque de bien examiner, et qu'il se hâte d'agir sans réflexion.

7. מִמֶּנּוּ מִשְׁפָּטוֹ וּשְׂאֵתוֹ יֵצֵא *de lui-même émane son autorité et son élévation*; c'est-à-dire, suivant son opinion.

8. וחדו signifie : *ils sont aigus* ou *véhéments*; par *véhémence* on indique ici la rapidité et l'essor pour se mettre en mouvement, (lequel essor est) plus fort que celui que prennent les זאבי ערב pour aller déchirer (leur proie). Quant aux mots זאבי ערב, on les explique par *loups du désert*, comme זאב ערבות (Jérémie, 5, 6). D'autres disent *loups du soir* ou *de la nuit*; car, pendant le jour, ils s'abstiennent de la proie, ayant peur des hommes; ils se trouvent ainsi affamés, et leur assaut, lorsque le soir arrive, est d'autant plus violent. — וּפָרְשׁוּ Nous avons déjà dit, à la fin du livre précédent (Na'houm, 3, 18), que ce verbe a été expliqué

אן תכון מחל פץ יפוץ מן נפוץ פפסר פי ופשו פרשיו עלי
הוא ותנבסט פרסאנה ומנהא מא קיל פי תפושו כעגלה
דשא אן מענאה אלרקץ ואלקפז פיכון אלתפסיר וירקצון
ומנהא אן יכון מנאנסא לקול אלתרג׳ פי פרו ורבו פושו
וסגו פיכון אלמעני ינמון ויכתרון מְנַמַּת פְּנֵיהֶם קָדִימָה 9
אחסן מא קיל פי תפסירה קצד וגוההם והו ראי אלאסתאד
אבי אלוליד רצי אללה ענה והו ענדה מן דואת אלמחלין
זנהּ שממהּ a) ומשמה ואלשדיד b) לאנדגאם אלמחל והי לפטהּ
מפרדהּ וקד גמעהא בקול אלערב חממת חמהּ אי קצדה
קצדהּ פיכון תפסיר מנמת פניהם מחמהּ וגוההם אי קצדהם

a) שמה. b) אלתשדיד.

---

de différentes manières : on lui a d'abord donné le sens de פוץ, fut. יפוץ, usité au Niphal, et on a traduit d'après cela ופשו פרשיו par *et ses cavaliers se répandront*. On l'a aussi expliqué, comme תפושו (Jérémie, 50, 11), dans le sens de *danser, sauter ;* il faudrait donc traduire : *et ils danseront.* Enfin on a dit qu'il est analogue à un mot du Thargoum qui rend פרו ורבו par פושו וסגו ; le sens serait alors : *ils croîtront et ils se multiplieront.*

9. מנמת פניהם La meilleure traduction qu'on ait donné de ces mots, est : *la direction de leurs visages.* C'est l'opinion du maître Aboulwalîd (4) ; le mot מְנַמָּה vient, selon lui, d'une racine qui a deux lettres pareilles (נמם), il est de la forme de מְשַׁמָּה (Ezéch. 6, 14, et *passim*) et le *daghesch* indique l'*insertion* de la pareille. C'est un mot qui ne se rencontre qu'une fois ; Aboulwalîd y trouve de l'analogie avec la racine arabe חמם, qui s'emploie dans le sens de *se diriger*. On pourrait ainsi traduire (en arabe) מנמת פניהם par מחמהּ וגוההם, c'est-à-dire : la direction

ואמא קולה קדימה והם אנמא יאתון מן אלשרק וקצדהם
גהה אלמגרב לאן גרבהם ירושלם ומצרים ובלאדהם אלתי
גזוהא פקיל פיה לדלך אן תקדירה כקדימה אי כרוח הקדים
ודלך תמתילא לסרעה בלוג אלמכאן אלדי יקצדונה ויכון
אלהא פי קדימה מתלה פי ישובו רשעים לשאולה ויחתמל
אן יכון אלמראד אנה יצף קצדהם פי רגועהם אלי בלאדהם
ואלמעני a) אנהם יגזון וינהבון וקצדהם במא ינהבון אן
יעודוא b) בה אלי בלאדהם לדלך קאל בעדה ויאסוף כחול
10 שבי והוא בַּמְּלָכִים יִתְקַלָּס יזדריהם ויהזו בהם מן וקלסה
לכל הארצות וַיִּצְבֹּר עָפָר וַיִּלְכְּדָהּ אלצמיר פי וילכדה
ראגע אלי מבצר כאן אלתקדיר עיר מבצר ואלמעני אנה

a) אלמעני. b) יעודון.

---

qu'ils prennent. Si le prophète dit קדימה, quoiqu'ils vinssent de l'Orient et qu'ils se dirigeassent vers l'Occident, —[car Jérusalem, l'Égypte et, en général, les pays qu'ils envahissaient étaient situés pour eux à l'Occident]—il y en a qui disent que ce mot a la valeur de כקדימה et qu'il signifie *comme le vent d'est;* c'est une image qui représente la rapidité de leur arrivée à l'endroit vers lequel ils se dirigent. Le ה dans קדימה serait alors (paragogique) comme celui de לשאולה (Ps. 9, v. 18). Il se peut aussi qu'il ait voulu désigner la direction qu'ils prenaient en retournant dans leur pays; le sens serait alors qu'ils font des irruptions et qu'ils pillent, ayant pour but de retourner, avec le butin, à leur pays; c'est pourquoi il dit après : *Et ils ramassent le butin comme le sable.*

10. והוא במלכים יתקלס *il méprise les rois, il se moque d'eux,* comme וקלסה לכל הארצות (*un objet de mépris pour tous les pays,* Ézéchiel, 22, 4). — ויצבר עפר וילכדה Le pronom (suffixe) dans וילכדה se rapporte à מבצר comme si on sous-entendait עיר *ville*

לכתרה גושה יסתחקר כל מדינה חצינה ויכאר אנה יגמע
11 תראבא פיטמהא בה ויפתחהא אן חלף רוח וג׳ הקדירה
חלף כרוח ויעבר שבהה באלריח פי סרעה אלחרכה ופי
אלבלוג אלי כל מכאן מן גיר מאנע תם קאל אן הדא
אלתמכין יוגב לה אלכטא ואלכפר אד ינסב דלך למעבודה
הו קי׳ ואשם זו כחו לאלהו זו במעני אשר מהל עם זו יצרתי
לי כאנה [קאל] ואשם באמרו אשר כוחו לאלהו וגא
אלהו בלפט אלפראד ללהנקיץ למא כאן אלמראד בה מעבוד
באטל ואן כאן יקאל אלהים אחרים פלים דלך ללחעטים
בל הו גמע חקיקי עלי אנה קד יכון דלך פי בעץ אלמואצע

(qui est du féminin). Le sens est que, vu le grand nombre de ses troupes, il méprise toute ville forte; il n'a qu'à ramasser de la terre pour en couvrir la ville et pour la conquérir.

11. אד חלף רוח וג׳ Il faut sous-entendre כ, comme s'il y avait חלף כרוח (*il passe comme le vent*). On le compare au vent, par rapport à la rapidité du mouvement et parce qu'il arrive sans obstacle en tout endroit; ensuite on ajoute que cette faculté le porte au péché et à l'infidélité (envers Dieu), parce qu'il en attribue la cause à l'objet de son culte; tel est le sens de ces mots: ואשם זו כחו לאלהו, — [זו a le sens de אשר, comme dans עם זו, Isaïe, 43, 21] — comme s'il disait: *Il pèche en disant que sa force* (*doit être attribuée*) *à son Dieu.* On se sert du mot אלהו, au singulier, pour rabaisser (ce dieu), parce qu'on veut parler d'un faux dieu. S'il est vrai qu'on dit aussi אלהים אחרים, ce n'est pas là un pluriel *de majesté,* mais un véritable pluriel, quoique, dans plusieurs endroits, ce pluriel s'emploie aussi comme terme de

ללהפכים עלי זעם עאבדיהא מהל לכמוש אלהי מואב
12 ונחוה פאלוהאן פיה נאיזאן הֲלֹא אַתָּה מִקֶּדֶם לִמְא פרג
מן חכאיה קו' תע' קאל אליס אנת יא רב אלאהנא מנד
אבחדא נשאחנא פנסאלך אן לא תגפל ענא פנמות תחת
יד הדא אלעדו הו קו' הלא אתה מקדם ו"י אלהי קדושי לא
נמות הם קאל ואליס אנת אלרב אלדי וליתה אלהכם ואלטאיק
אלדי אקמתה לתעאקב אלכאטיין בה הו קו' ו"י למשפט
שמתו וצור להוכיח יסדתו תקדירה הלא אתה ו"י אשר
למשפט שמתו והצור אשר להוכיח יסדתו פאן הלא אתה
אלאול עאמל פי אלחאני איצא ורבמא כאן מעני אלהי

---

magnificence, (en parlant) selon l'opinion de ceux qui adorent ces dieux, comme, par exemple, לכמוש אלהי כואב *à Camôs, dieu de Moab* (I Rois, 11, 33), et autres expressions semblables. On peut, en effet, s'exprimer des deux manières (au singulier et au pluriel).

12. הלא אתה Après avoir fini de réciter les paroles de Dieu, il (le prophète) continue : « Mais toi, ô Seigneur, n'es-tu pas notre » Dieu, depuis le commencement de notre naissance? Nous te » prions donc de ne pas nous négliger, car nous mourrions sous » la main de cet ennemi ; » c'est là ce qu'il exprime par les mots הלא ..... לא נמות. Ensuite il ajoute : « N'es-tu pas le Seigneur, » toi, qui l'as revêtu de l'autorité? toi, le Tout-Puissant, qui l'as » érigé, afin de punir par lui les pécheurs? » ce qu'il exprime par les mots ו"י למשפט ..... יסדתו qu'il faut compléter ainsi : הלא אתה ה' אשר למשפט שמתו והצור אשר להוכיח יסדתו ; car les mots הלא אתה, au commencement du verset, se rapportent aussi au second membre de la phrase. Peut-être aussi le sens des

קדושי לא נמות אנך מדברנא פלא נמות ולא נפנא יכון
קו' הלא אתה מחצל בקולה יי למשפט שמתו ודכל בינהמא
קול מעתרץ והו וצפה הע' בעניאתה בישראל חתי לא
13 יבידוא a) טהור עינים וג' הדא איצא דאכל תחת קולה
הלא אתה מעטוף עלי מא הקדם ומענאה אנך לא תריד
אלשר ולא יקחצי עדלך אלגור פכיף המחל אלמאלם עלי
טלמה לאצלח מנה הו קו' למה תביט בוגדים תחריש בבלע
רשע צדיק ממנו יעני ואן לם יכן צדיק פהו צדיק באלנסבה
15 אלי אלרשע אלמסתולי עליה כִּלּוֹ בְחַכָּה הֶעֱלָה חכת
אלצנארה ומחלה כל משליכי ביאור חכה ויגורהו יגמעה

a) יבידון.

---

mots אלהי קדושי לא נמות est-il celui-ci : *Tu es notre guide ; ainsi nous ne mourrons pas et nous ne périrons pas* ; les mots הלא אתה se lieraient alors à למשפט שמתו ה', et entre ces deux (membres de la phrase) il y aurait une parenthèse (אלהי קדושי לא נמות), qui serait une épithète de Dieu, pour exprimer le soin particulier qu'il prend des Israélites, afin qu'ils ne périssent pas.

13. טהור עינים וג' Ceci est encore sous la dépendance des mots הלא אתה et fait suite à ce qui précède. Le sens est : Tu ne veux pas le mal et ton équité ne demande pas l'injustice ; comment alors se fait-il que tu prennes patience avec l'inique, malgré son iniquité envers celui qui est plus juste que lui ? C'est ce qu'il exprime par ces mots למה תביט ..... צדיק ממנו ; (par ces derniers mots) il veut dire : quoiqu'il ne soit pas *juste* (dans le sens absolu), il l'est toujours en comparaison de l'impie qui le domine.

15. חכה est *l'hameçon*, comme dans Isaïe, ch. 19, vers. 8. —

מן יגורו עלי עזום לכן יגורו דאהו והדא מרעך וח
רמו
שבכתה (a) וכדלך מכמרתו ויכתלפאן באלשכל פקו יגורהו
בחרמו מחל יאספהו במכמרתו תראדפא ואלצמיר אלפאעל
פי העלה ופי יגורהו ויאספהו ראגע אלי אלעדו אלמקדם
16 אלדכר שָׁמֵן חֶלְקוֹ וּמַאֲכָלוֹ בְּרִאָה שמן דסם והו צפה
פחקה חלקו שמן ברליל ומאכלו בריאה והו מחל בריאות
ומטובות ויקאל עלי אלסמן ואלהא פי בריאה מזידה כזיאדתהא
פי האוהלה ופי נחלה מצרים ונחוהא וליסת ללתאניה פאן
מאכלו מדכר וקד יקאל אנהא צפה למוצוף מחדוף ואלתקדיר
17 שה בריאה ונחו דלך הַעַל בֶּן יָרִיק חֶרְמוֹ יגוז אן יכון

a) והרמוה שבכה.

יגרהו *il le rassemble*, comme יגורו עלי עזים (Ps. 49, vers. 4); mais ce dernier est un verbe neutre, tandis que celui-là est transitif. — חרמו veut dire *son filet*, de même que מכמורתו; (ce sont deux espèces de filets) qui diffèrent dans la forme; ainsi les expressions יגרהו בחרמו et יאספהו במכמורתו sont synonymes. Le sujet dans les verbes העלה, יגרהו et יאספהו est l'ennemi mentionné plus haut.

16. שמן חלקו Le mot שָׁמֵן est ici un adjectif, *gras*, et on aurait dû mettre חלקו שמן, comme le prouvent les mots ומאכלו בריאה. Ce dernier mot (qui veut dire *sain*) s'emploie aussi dans le sens de *gras*, comme dans בריאות ומטובות (Genèse, 41, 5). Le ה dans בריאה est paragogique, comme dans האהלה (Genèse, 18, 6 et *passim*), dans נחלה מצרים (Nombres, 34, 5) et dans d'autres mots semblables (5); ce ne saurait être ici le ה du féminin, car מאכלו est du masculin. Il y en a qui disent que בריאה est le qualificatif d'un substantif (féminin) omis, et qu'il faut sous-entendre שֶׂה, ou un autre mot semblable.

17. העל בן יריק חרמו Il se peut que יריק ait ici le sens de *tirer*

יריק הנא מענאה אלתגריד מתל אריק חרבי ואלמראד בה בסט אלשבכה אי טרחהא פי אלמא ואהא פי העל במעני אשר ואלמעני אנה לדלך אי לאגל אנה יגד חלקו שמן ומאכלו בריאה יריק חרמו והמיד להרוג גוים לא יחמול וקד יקאל אן אלחקדיר הלא על כן וקיל אן יריק חרמו דאתי ואלחרם פאעל בה ומענאה יעלה ריקם אי הל מע הדא אלתמכין חצעד שבכתה פארגה והכון אלואו פי והמיד עלי הדא במעני בל מתל אם גמלתי שלמי רע ואחלצה צוררי ריקם:

ב

עַל־מִשְׁמַרְתִּי אֶעֱמָדָה הדא אסתעארה לאנתטאר אלוחי ואלתאמל לסמאע אלגואב כמא שאן אלחראס ואלנטאר אן 1

---

dehors, faire sortir, comme אריק חרבי (Exode, 15, 9); il veut dire par là *étendre le filet*, c'est-à-dire *le jeter dans l'eau*. Le ה dans העל est pour אשר; le sens est : *à cause de cela*, c'est-à-dire *parce qu'il trouve sa part grasse, etc., il tire son filet, etc.* D'autres donnent au ה la valeur de הֲלֹא (*n'est-ce pas que ?*). Il y en a qui prennent יריק pour un verbe neutre dont le sujet est חרם et qui a le sens de יעלה ריקם; c'est-à-dire : *Est-ce que, avec un tel pouvoir, son filet pourrait remonter vide ?* Le ו dans והמיד aurait alors le sens de *au contraire*, comme dans ואחלצה (Ps. 7, vers. 5).

CHAPITRE II.

1. על משמרתי אעמדה Ceci est une métaphore pour dire qu'il attend la révélation et qu'il espère entendre la réponse (de Dieu), comme c'est l'usage des gardes et des sentinelles de se placer sur

ינחצבוא עלי אלחצן לירצדוא a) מן יאתי ען בעד הו קו׳
ואתיצבה על מצור תם פסר דלך בקולה לראות מה ידבר
בי ומה אשיב על תוכחתי מענאה מא ארד ואגאוב עלי
תוביך אלמובכין לי פי הדא אלמעני נסב אלתוכחה אליה
לאנה אלמובך בהא מן גירה ומתלה ותוכחתי לבקרים ולים
מתל ותוכחתי לא אביתם אלדי אלקאיל הו אלפאעל בהא
אעני מובכא בהא לגירה תם אכבר במא אתאח מן אלגואב
והו אעלאמה בעאקבה מלך כשדים ומאלהם פקאל ויעננ׳
3 י״י כִּי עוֹד חָזוֹן לַמּוֹעֵד קיל אן תקדירה כי עוד יקום זה
החזון למועד ורבמא כאן פיה תקליב אי כי עוד מועד לחזון

a) לירצדון.

---

les forts, pour observer ceux qui viennent de loin ; c'est pourquoi il dit : ואתיצבה על מצור (*et je me place sur une forteresse*), ce qu'il explique ensuite par les mots *pour voir, etc.* Par ומה אשיב על תוכחתי il veut dire : *ce que je dois répondre et opposer aux reproches qui me sont adressés à moi-même dans ce sens* (6). Le prophète s'attribue le reproche (en disant *mon reproche*) en ce sens qu'il en est l'objet de la part des autres ; (le suffixe dans ותוכחתי est *objectif*) comme dans ותוכחתי לבקרים (Ps. 7, vers. 14), et non pas (subjectif) comme dans ותוכחתי לא אביתם (Prov., 1, 25) ; car, dans ce dernier passage, celui qui parle est lui-même *l'agent*, c'est-à-dire celui qui adresse le reproche aux autres. Ensuite le prophète fait connaître la réponse qui lui est venue (de Dieu), et qui l'a instruit sur l'issue du règne des Chaldéens et sur leur fin, et il dit : *Et Dieu me répondit, etc.*

3. כי עוד חזו למועד On a dit que c'est une expression elliptique pour כי עוד יקום זה החזון למועד ; mais peut-être y a-t-il transposition, pour כי עוד מועד לחזון. Le sens est : il reste encore un

אלמעני קד בקי לה וקת מא הם יצח ויטהר ומעני ויפח לקץ ולא יכוב ינמק בה מהל יפיח כזבים ואלצמיר פי ויפח לקץ עאיד אלי אלחזון הם קאל אנה ואן בקי לה וקת יהלבת אלאמר פיה או יתעוק פארתגה (a) פאנה יאתי עין קרב ולא יבעד הו קו' אם יתמהמה חכה לו כי בוא יבוא לא יאחר

4 הִנֵּה עֻפְּלָה וג' פסר פי עפלה השאמכה ואסתעלה פלדלך לם יסתקם בל תלפת ישתק מן עופל ובחן אלדי הו ראם אלגבל אלעאלי כאנה קאל הנה עפלה נפשו בו על כן לא ישרה וצמיר נפשו אלי אלרשע אלדי קדם דכרה והו נבוכדנאצר הם קאל ואמא אלצדיק אלמטלום יעני ישראל

a) פארתגיה .

---

certain temps pour cette prophétie (avant qu'elle s'accomplisse) ; ensuite elle se vérifiera et se manifestera. Le sens de ויפח לקץ est : elle *parle* de la fin, comme יפיח כזבים (Prov., 6, 19) ; le pronom dans *elle parle* (וְיָפֵחַ) se rapporte à *la prophétie* (חזון). Ensuite il ajoute : Quoiqu'il doive se passer encore un certain temps, pendant lequel la chose (annoncée) sera retardée ou empêchée, tu dois pourtant l'espérer ; car elle arrivera prochainement et elle n'est pas éloignée. C'est là ce qu'il veut dire par les mots אם יתמהמה וג'.

4. הנה עפלה וג' On explique עֻפְּלָה dans le sens de *s'enorgueillir, s'élever :* (c'est-à-dire *son âme s'est enorgueillie*,) *c'est pourquoi elle ne se maintient pas debout, mais elle est courbée* (6 *b.*). עפלה vient de עֹפֶל ובחן (Isaïe, 32, 14), qui signifie *le sommet d'une haute montagne.* C'est comme s'il avait dit : הנה עפלה נפשו בו על כן לא ישרה ; le pronom dans נפשו se rapporte à l'impie, dont il a été parlé précédemment, et qui est Nebouchadnéçar.—Il ajoute ensuite : Quant au juste opprimé, c'est-à-dire Israël, il sera

פאנה לתקתה בענאיתה רבה ינגו ויבקא דו קולה וצדיק
באמונתו יחיה וקיל אן עפלה כרבת ותצורת מקלוב מן
ויתעלף עלי מא בינא פי ספר יונה או אן שית עלי מא קיל
פי בניך ערפו שכבו בראש כל חוצות ואלמעני קד עטב
ואדרכה אלעקאב וקיל אן עפלה מן עופל יעני בה ען הדה
אלנבותה אי אנדא למא בעדת ותאכרת מדתהא כאלעופל
אלצעב אלוצול אליה לעלוה ווערה לם תחבת אלנפוס
עלי הצדיקהא ואמא אלצאלח פבתצדיקה ואמאנתה יעיש
5 והדא תעסף בעיד גדא ען סיאקה אלקול ואף כי־היין
בוגד וג׳ קיל אן הדא מעטוף עלי אלפסוק אלמתקדם

---

sauvé à cause de la confiance qu'il met dans la providence de son Dieu, et il survivra; tel est le sens des mots וצדיק באמונתו יחיה. — Selon d'autres עפלה veut dire *elle se désole*, *elle se tord* (de douleur); ce serait une transposition de (la racine עלף, d'où vient) ויתעלף, comme nous l'avons expliqué dans le livre de Ionah (ch. 4, vers. 8) (7), ou, si vous voulez, comme on a expliqué les mots בניך עָלְפוּ (Isaïe, 51, 20) (8): le sens est qu'il (l'ennemi) a péri et que le châtiment l'a atteint. — D'autres, tout en faisant venir עפלה de עֹפֶל, disent qu'il veut parler de cette prophétie; c'est-à-dire, comme elle est éloignée et que le terme (de son accomplissement) est retardé, — [semblable au עֹפֶל (sommet élevé), auquel on parvient difficilement, à cause de son élévation et de sa roideur] — les âmes ne sauraient y croire fermement; mais le juste vivra par sa croyance et par sa foi (9). Mais ceci est une interprétation forcée et très-peu en rapport avec la suite du discours.

5. ואף כי היין בוגד וג׳ Il y en a qui disent que ce verset fait suite au précédent, et qu'il en complète le sens qui serait celui-ci :

תחמרה למענאה ודלך אלמעני אן מן עטמת נפסה לם
תסתקם חאלה ואלצאלח לם יעש באמאנתה עלי אן תכון
לא אלהי פי לא ישרה נפשו עאמלה איצא פי יחיה ואלתקדיר
הנה אשר עפלה נפשו לא ישרה בו וצדיק באמונתו לא יחיה
ואף כי היין בוגד וג׳ ותקדירה ואף כי איש היין בוגד עלי
מעני הן צדיק בארץ ישלם ואף כי רשע וחוטא וחרף איש
כמא חרף מן אל תהי מרי כביית המרי או איש מרי והדא
דליל עלי חלול אלעקאב באלעדו אלמדכור יקול אדא כאן
מן הו אצלח מנה לם יכלץ פכיף הדא אלדי מן שאנה כית
וכית פאלתקדיר עלי הדא ואף כי איש היין הבוגד אשר
הוא גבר יהיר ולא ינוח ויריד באיש היין אלמנגמר בכמר

Celui dont l'âme est orgueilleuse ne se maintient pas dans son état, et le juste lui-même ne vit pas par sa foi. . . . .; — la négation לא, qui précède le verbe ישרה, agirait donc également sur יחיה, comme si on lisait : הנה אשר עפלה נפשו לא ישרה בו וצדיק באמונתו יחיה ואף כי היין בוגד וג׳. — Ces derniers mots signifieraient : *à plus forte raison l'homme* (*enivré*) *de vin* (איש היין), *le perfide*, et le sens serait conforme à ce verset (des Proverbes, 11, 31) : *Certes, le juste lui-même est payé ici-bas ; à plus forte raison l'impie et le pêcheur.* — איש serait sous-entendu (avec היין), comme dans אל תהי מרי (Éz., 2, 8), pour איש מרי. — Ce serait donc un argument pour le châtiment qui doit frapper l'ennemi en question, et le prophète aurait dit : *Si celui qui est plus juste que lui n'est pas sauvé, comment le serait-il lui-même, qui est de telle et telle nature ?* Le verset se complèterait ainsi : ואף כי איש היין הבוגד אשר הוא גבר יהיר ולא ינוח ; par איש היין on aurait voulu désigner l'homme

אלגהל אלסכראן באלתיה ואלעגב ואמא עלי אלוגה אלאול
אלדי קלנאה פי תפסיר אלפסוק a) אלמתקדם פיכון אליין
מהאא ללעקאב אללאחק באלעדו אלדי מן צפאתה אנה
גבר יהיר ולא ינוה אי ואיצא אן אלכמר אלדי אסקאה
לגירה והו אלעקאב יגדר בה אי יעוד עליה פיסכרה ובוגד
גאדר מן כל בוגדי בגד ויהיר לגוג מתמאד פי ארעציאן
ומהלה זד יהיר לן שמו ואלערב תסמי אללגאג אליהיר
בפתח אליא ואסכאן אלהא ומעני ולא ינוה אנה לא יהבת
ולא יסתקר פי מסכנה ולא יאוי אליה מן נוה רעים לשרה
חרצה ושרחה פי טלב אלמאל ואלתגלב הו קו' אשר הרחיב
כשאול נפשו הֲלֹא־אֵלֶּה כֻּלָּם עָלָיו יִקְוֹל אן גמיע תלך 6

a) פי תפסיר אלאול.

---

submergé dans le vin de l'ignorance, enivré d'orgueil et d'amour-propre.—Selon la première interprétation que nous avons donnée au verset précédent, le *vin* serait une image pour le châtiment qui atteindra l'ennemi, désigné par l'épithète de גבר יהיר; j'expliquerais donc ainsi : « Et, en outre, le vin qu'il a fait boire aux » autres, je veux dire le châtiment (qu'il leur a infligé), sera » perfide envers lui, c'est-à-dire, se retournera contre lui-même » et l'enivrera. » בוגד signifie *perfide,* comme כל בוגדי בגד (Jérémie, 12, 1); יהיר est *l'homme obstiné qui persévère dans la rebellion,* comme דד יהיר (Prov., 21, 24); les Arabes aussi appellent l'obstination יהר, prononcez *yahr.* ולא ינוה signifie : il ne reste pas établi et fixé dans sa demeure et il ne s'y retire pas—[de נוה *demeure* (Jérém., 33, 12 et *passim.*)]—à cause de sa forte cupidité et de son avidité à rechercher la fortune et la domination; comme il dit (en continuant) אשר הרחיב כשאול נפשו.

6. הלא אלה כלם עליו וג' Il veut dire que toutes ces nations qu'il

אלאמם אלתי גמעתא יצרבון עליה אלאמתאל ענד לחוק
אלעקאב בה ויסתעמלון אלבלאגה פי תאליף אלאחאגי
פיה הו קו' ומליצה חידות לו מהל להבין משל ומליצה
ומנה כי המליץ בינותם וקו' ויאמר מוצע ויאמרו מהל ישאו
וחכא נץ מא יקולה והו הוי המרבה לא לו יעני יגמע מא
ליס באק לה בל יתרכה לגירה וכהלך יתעב פי חמל אלטין
אלמעני ויגתהד פי עמארה אלחצון ואלקצור והו קו' ומכביד
עליו עבטיט פסר פיה גלט אלטין עלי אנהא לפטה מרכבה
מן לפטחין עב והו גלט אלשי מהל בעב הענן וטיט והו
אלטין מהל רפש וטיט מטיט היון וקיל אן חפסירה אלטין

---

a rassemblées feront des proverbes (des satires) sur lui, lorsque le châtiment l'atteindra, et emploieront l'éloquence pour composer sur lui des discours ingénieux (10); ce que le prophète exprime par ces mots ומליצה חידות לו, comme להבין משל ומליצה (Prov. 1, 6), d'où vient מליץ (Genèse, 42, 23). Le mot ויאמר est pour ויאמרו (au pluriel) comme ישאו. — Il rapporte ensuite textuellement ce qu'on dira, savoir : הוי המרבה לא לו, ce qui veut dire : *Malheur à celui qui rassemble ce qui ne lui restera pas, mais ce qu'il laissera à d'autres ;* ainsi il se fatigue à porter de l'argile, c'est-à-dire, il travaille à la construction des forts et des châteaux, ce qui est exprimé par les mots ומכביד עליו עבטיט. (Quant au mot עבטיט) on l'explique par *l'épais de l'argile,* de sorte que ce mot serait composé de deux mots, de עב *épais,* comme בעב הענן (Exode, 19, 9), et de טיט *argile,* comme רפש וטיט (Isaïe, 57, 20), מטיט היון (Ps. 40, 3). D'autres disent qu'il

אלהכין אלגליט ותקדמת אלצפה עלי אלמוצוף מהל קולה
כל רבים עמים וְיִקְצוּ מְזַעְזְעֶיךָ קאל ר' יהודה חיוג 7
אן ויקצו מוקף אליא לגלדלאלה עלי אליא אלתי הי פא
אלפעל לאן הפסירה ינתבהון מן יקץ מהל וייקץ נח קאל
אבו אלוליד רצי אללה ענה ולם נגדה נחן פי אלמצאחף
אלמחררה אלא מכטופא בגיר תוקף ואיצא אן אלמסורת
עליה ליה דכותיה חטוף וכדלך וגדנאה נחן איצא פי
אלמצאחף אלתי ענדנא פהו אדא שאד וחקה אן יכון כמא
קאל אבו זכריא חיוג ראע וקד גוז פיה אלאסתאד אבו
אוליד נ"ע לכונה בגיר תוקף אן יכון פעלא בפיפא (a) מעתל

(a) פעל כפיף.

---

faut traduire *l'argile grosse* ou *épaisse*, et que l'adjectif précède ici le substantif, comme dans כל רבים עמים (Ps. 89, 51).

7. ויקצו מזעזיך R. Iehouda 'Hayyoudj (11) dit que dans ויקצו on pause sur le *yod* (c'est-à-dire le *yod* a un *métheg*, et on lit וְיִ-קְצוּ), pour indiquer le *yod* (omis) qui est la première radicale; car ce mot signifie *ils s'éveilleront*, de יקץ, comme וייקץ נח (Genèse, 9, 24). Mais Aboulwalîd dit : « Nous ne l'avons trouvé » dans les exemplaires corrects qu'avec une voyelle brève, sans » pause (c'est-à-dire וִיקְ-צוּ sans *métheg*) ; de plus la *Masora* dit » sur ce mot : לית דכותיה חטוף (il n'y en a pas de semblable avec » une voyelle brève). » C'est ainsi que nous l'avons trouvé nous-mêmes dans les exemplaires que nous possédons; c'est donc un mot irrégulier, car on devrait le lire comme le dit Abou-Zacariyya 'Hayyoudj. Cependant, comme il n'a pas de *métheg*, le maître Aboulwalîd a pensé qu'il serait permis de le prendre pour

אלאם פי מעני לקצות בישראל והו אלחטרוף אי קטע
אלאטראף וקד גא פי הדא אלמעני מצדר כפיף והו קצות
עמים רבים כמא סיבין עין קריב קאל פיכון מענאה ויחטרפונך
מזעזעיך a) ואקול אן אלמעני אלאול אליק בה לקו' ויקצו
בגיר צמיר מפעול ולעטפה עלי יקומו נושכיך פהו פי מענאה
ומזעזעיך מהצאעף מן ביום שיועו ולא קם ולא זע והו
אלחרכה אלעניפה ואלאהתזאז וכדלך אלועזעה פי אלערבי
איצא ואלמראד בנושכיך ומזעזעיך אלאערא אלמתלפון b) לה
8 והם חיל מדי ופרס כִּי־אַתָּה שַׁלּוֹתָ נהבת מן שלל
ואלשדה לאנדגאם אלמתל [וכדלך] איצא ישלוך והו פעל

a) מדעדיך. b) אלמותלפלין.

---

le *kal* d'un verbe ל״ה (קצה), dans le sens de לְקַצּוֹת (II Rois, 10, 32), qui est l'équivalent du verbe arabe قَرَّضَ *couper les extrémités*. On trouve dans le même sens l'infinitif *kal* קְצוֹת, comme nous allons l'expliquer tout-à-l'heure (verset 10). Le sens est donc, dit Aboulwalid, *ceux qui t'agiteront* (tes ennemis) *te couperont en pièces*. Mais moi je dis que le premier sens (de יקץ *s'éveiller*) est plus convenable, puisque ויקצו n'a pas de pronom régime (suffixe), et qu'il se rattache à יקומו נושכיך; il doit donc avoir un sens analogue (à יקומו).—מדעדיך est une forme redoublée de (דוע, d'ou vient) שיועו (Kohéleth, 12, 3) ולא זע (Esther, 5, 9): il indique *le mouvement violent* et *l'agitation*, de même que le verbe דעדע en arabe. Par נושכיך et מדעדיך on veut désigner les ennemis qui le perdront, c'est-à-dire l'armée des Mèdes et des Perses.

8. שַׁלּוֹתָ *tu as pillé*, de שלל; le *daghesch* indique l'insertion de la lettre pareille. Il en est de même de יְשַׁלּוֹךְ qui est un verbe

ואקל מן פועל אעני ישלוך לאן אצלה ישוללוך ואלקמץ
מנתקל מן אלחולם מִדְמִי אָדָם וַחֲמַס אָרֶץ אלמים עאמל
פיהמא לאן אלמעני ומחמס ארץ אי מן אגל דלך ובסבבה
מתל מחטאת נביאיה קְצוֹת עַמִּים רַבִּים וְחוֹטֵא נַפְשֶׁךָ 10
שרח קצות עמים רבים תחוֹפתם וחטריפהם בסיפה והו
מצדר כפיף פי מעני לקצות בישראל אלמשדד והדא כאלשרח
לקולה יעצת בשת לביתך אי אוגב ראיך ומשורתך כויא
לביתך ואלך ירי בדלך שמאתה אלאמם באולאדה(a פי חין
זואל אלמלך מן ביתה והדא הו מעני קו' קבלא (b הוי בוצע
בצע רע לביתו קאל ודלך אלראי הו אדיתך לשעוב כתירה

a) שמאתת אלאמם באולאדך. b) קבל.

---

lourd de la conjugaison *poël;* car régulièrement on aurait dû dire יְשׁוֹלְלוּךָ, et le *kameç* est changé du *'holem* (12). — מדמי אדם וחמס ארץ Le מ agit sur les deux mots, car le sens est וּבְחָמַס אָרֶץ; le מ signifie ici *à cause de, pour cela,* comme dans מחטאת נביאיה (Lament., 4, 13).

10. קצות עמים רבים וחוטא נפשך Le sens de קצות est *rogner, couper avec le glaive;* c'est un infinitif *kal* dans le sens de לְקַצּוֹת qui est du *Piël.* Cette phrase est, en quelque sorte, le commentaire des mots יעצת בושת לביתך, dont le sens est : *Ta délibération et le conseil que tu as pris ont causé la honte à ta maison et à ta famille;* on veut dire par là que les peuples triompheront (du malheur) de ses enfants, lorsque le règne de sa maison aura cessé. C'est aussi le sens de ce qui est dit dans le verset précédent : הוי בוצע בצע רע לביתו. Cette *délibération,* dit-il, c'est d'avoir

והו קו׳ קצות עמים רבים הם קאל ואנה בדלך כאטי עלי
נפסך תקדירה והדיה חוטא על נפשך וְכֶפִים מֵעֵץ יֵעָנֶה 11
כפים פסר פיה אלאגר מן קול אלמשנה כפיסים לבנים
ומעני מעץ מן וסט אלכשב עלי מא יפעל פי בעץ אלבניאן
אן יגעל אלאגר מרכוא בין אכשאב משבכה חולדה ורו
קריב מן מעני כי אבן מקיר תזעק לאן אלאבן הו אלחגר
אלמקטוע וכפים אללבן אלמטבוך והדא מבאגה ותגאוי פי
עמום גורה חתי צגרת מנה סאיר אלנאס ושכאה חתי
אלגמאדאת אלתי ליס מן שאנהא אלכלאם וקיל אן אלמראד
בדלך אנה יחרץ עלי אלעמארה ותשייד אלחצון במא

---

voulu faire du mal à beaucoup de peuples, ce qu'il exprime par les mots קצות עמים רבים; ensuite il ajoute: *Et tu as péché par là contre toi-même,* comme s'il y avait חטא על נפשך והיה.

11. וכפים מעץ יענה On explique כפים par *brique*, du langage de la *Mischnah:* כפיסים לבנים (des demi-briques et des briques entières) (13). מֵעֵץ veut dire *du milieu du bois;* car, dans certains bâtiments, on place les briques au milieu, entre des morceaux de bois entrelacés tout autour. Le sens serait donc à peu près le même que celui des mots כי אבן מקיר תזעק; car אבן est la *pierre taillée* et כפים la *brique cuite.*—C'est une locution exagérée et hyperbolique (13 *b.*), pour dire que sa tyrannie est universelle, de sorte que tous les hommes se recrient contre lui, et que les choses inanimées elles-mêmes, qui n'ont pas l'usage de la parole, se plaignent de lui. — Selon d'autres, on veut dire par là qu'il est avide de bâtir et d'élever des forts avec ce qu'il a obtenu

יאכדה מן אלגור ואלנהב והי a) לא תנפעה ולא תנגיד פי
וקת אלעקאב פכאן אלאחגאר אלתי יבנא בהא תנאדיה
12 בלסאן אלחאל ותקול הוי בֹּנֶה עִיר בְּדָמִים וְכוֹנֵן קִרְיָה
בְּעַוְלָה דמים אלדנוב וקד תקדם מהלה וקו' וכונן אן כאן
מהצאעפא b) מן אלמעתל אלעין פחקה ומכונן לאנה פאעל מהל
בונה ואלהצעוף יכרנה אלי אלהקל ואלפאעל מן אלהקיל
במים ויגוז אן יכון אצלא אכר דא מרתלין כפיפא c) פי
13 אלמעני הֲלוֹא הִנֵּה מֵאֵת יְיָ וג' מענאה אן חדא חתם
מן אללה תע' אן התעב אלאמם פי מא התרקה אלנאר
ותכל אלשעוב פי מא הו פראג ובאטל d) וריד בדלך תעב

a) והו . b) מתצאעף . c) אצל אכר דו מתלין כפיף . d) פראגא ובאטלא .

---

par l'oppression et le pillage, mais que (ces constructions) ne lui seront d'aucune utilité et ne le sauveront pas au temps de la punition; c'est comme si les pierres, avec lesquelles on bâtit, lui adressaient la parole, dans leur langage muet, et lui disaient:

12. הוי בונה וג' *Malheur à celui qui bâtit une ville avec du sang et qui établit une cité avec l'iniquité.* דמים *sang* désigne *les péchés;* nous l'avons déjà rencontré dans cette acception. Quant au mot כונן, si c'est une forme redoublée (*Po'lel*) d'une racine ע"ו, on aurait dû dire מכונן, car c'est un participe comme בונה; le redoublement (du נ) en fait une forme *lourde* (ou *dérivée*), et le participe des formes *lourdes* a un מ. Mais il est possible que ce soit le participe *Kal*, d'une autre racine de deux lettres pareilles (des כפולים), ayant le même sens.

13. הלוא הנה וג' Le sens est: *Ceci est un décret de Dieu, que les nations se donnent du mal pour ce que le feu dévorera, et que les peuples se fatiguent pour ce qui est frivole et vain.* Il veut par-

אלאסרי אלמסתעמלין פי אלבנא ואלעמראן אלדי שאנה
אן יחרקוה אלאעדא ויכרבוה ותקדירה שיגעו עמים בדי
אש וקיל אן לפטה די חנא זאידה כמא עאדתהם אן
יזידוהא a) פי אלכלאם מתל קולהם בדי שופר ואמר האח אי
בשופר ודלך כמא יזידון מו מע אלבא מתל כי תלך במו
אש לא תבוה אי באש והדא אנמא יצח פי בדי ריק אן
יכון מתל בריק ואמא פי בדי אש פלא לאנה לו קיל וייגעו
עמים באש לם יתם אלכלאם איצא ויחסן אן תכון בדי
הנא במעני אללאם וחדהא אי ייגעו לאש וייעפו לריק ויסכן
אן יכון בדי איצא במעני באשר מע חדף אללאם ואלתקדיר

a) יזידונהא.

---

ler du travail des prisonniers qu'on emploie pour faire des édifices et des constructions que les ennemis ordinairement brûlent et dévastent. שיגעו et וייגעו à la valeur de יגעו. On dit que le mot בדי (dans בְּדֵי) est ici explétif, ainsi qu'on a l'habitude de l'employer d'une manière pléonastique dans le discours; c'est ainsi qu'on dit בדי שופר (Job, 39, 25) pour בשופר. C'est de la même manière qu'on ajoute מו au ב, et qu'on dit, par exemple, במו אש (Isaïe, 43, 2) pour באש. Cela peut bien être vrai dans בדי ריק, qu'on peut prendre dans le sens de בריק, mais non pas dans בדי אש; car quand même on aurait dit וייגעו עמים באש, cela n'offrirait pas non plus un sens parfait. Il vaut mieux admettre que בדי est ici dans le sens de la particule ל seule, savoir: יגעו לאש וייעפו לריק. Il se peut aussi que בדי ait le sens de באשר et que le ל soit sous-entendu; la valeur (de בדי אש) serait donc באשר לאש,

באשר לאש ודלך מגאנסא(a) ללסריאני אלדי יקול פי מוצע
אשר די מהל ולמן די יצבא יתננה ועלי מא קאל אבו
אלוליד ראע [פי]ובדמשק ערש כמא בינא 14 כִּי תִמָּלֵא הָאָרֶץ
וג׳ אללאם פי לדעת במעני מן כמא קול כי מלאה הארץ
דעה את יי כמים לים מכסים וקו׳ כמים יכסו יחתאג תקדיר
אשר יכסו והדא תעליל למא דכרה פי אלפסוק אלאול מן
אן דלך משיתה תע׳ והו אנה יפעל דלך חתי תשתהר
עטמתה ומערפתה ענד אמם אלעאלם כאנה קאל בעבור
כי תמלא או למען תמלא ונחו דלך 15 הוֹי מַשְׁקֵה רֵעֵהוּ
וג׳ פסר פיה יא איהא אלסאקי צאחבה ומערץ בקרבתה
לה לכי יסכרה וינטר אלי סואתה וקד יקאל אן רעהו הנא

a) מגאנסא.

---

et cela serait analogue au syriaque (14) qui dit די en place de אשר, comme, par exemple, ולמן די יצבא יתננה (Daniel, 4, 14), et comme l'a dit Aboulwalîd au sujet de ובדמשק ערש (Amos, 3, 12), ainsi que nous l'avons expliqué (15).

14. כי תמלא הארץ לדעת וג׳ Le ל dans לדעת a le sens de בן *de*, (remplie *de* connaissance), comme כי מלאה הארץ דעה וג׳ (Isaïe, 11, 10); à כמים יכסו il faut suppléer אֲשֶׁר (comme s'il y avait אשר יכסו). — Ceci indique le motif de ce qui a été dit dans le verset précédent, savoir, que c'est là la volonté du Très-Haut ; c'est-à-dire : *Il fait celà afin que sa grandeur et sa connaissance se répandent chez les nations du monde ;* c'est comme s'il avait dit בעבור כי תמלא, ou bien למען תמלא, ou autre chose semblable.

15. הוי משקה רעהו וג׳ Voici comment on a traduit ce verset : *O toi, qui fais boire ton prochain et qui lui présentes ton outre, pour l'enivrer et pour regarder sa nudité.* On dit que רעהו est ici un

נמע מהל בהתפללו בעד רעהו בדליל קו׳ מעוריהם ובעצהם
יגעל מעוריהם עין אלגמלה ורעהו עין כל ואחד מנהם והו
קול צעיף וקד תקדם לנא דכר מהל הדא פי ספר נחום פי
קו׳ מגן גבורהו מאדם ובעצהם יקדר מעוריהם מעורו
כמא פי אלתפסיר אלמדכור ואלמכאטב a) בדלך נבוכדנאצר
ואלמראד בה מא פעלה באצחאבה או נטראה מן מלוך b)
אלארץ מן אלדליל ואלחואן ולפטה מספח פעל תקול פי
מעני ספחני נא והו אלאנציאף ואסתעיר הנא ללתעריץ לאן
אלערץ מצאף לחאמלה וחמתך אן כאן מן חמת מים כמא
פסר פהו שאל פי תגרה לאנה מן באב ארץ פחקרה אן

a) ואלמכאטבה . b) מלך .

---

pluriel (pour רעיו) comme dans בהתפללו בעד רעהו (Job, 42, 10), et on cite pour preuve le mot מעוריהם (*leurs* nudités). Il y en a qui entendent מעוריהם de la totalité et רעהו de chacun d'eux; mais c'est une opinion faible. Nous avons déjà mentionné un cas semblable dans le livre de Na'houm (2, 4) aux mots מגן גבורהו מאדם (16). D'autres enfin donnent à מעוריהם la valeur de מעורו (sa nudité), comme dans la traduction que nous avons citée. — Ces paroles s'adressent à Nebouchadnéçar, et on veut parler de l'avilissement et du mépris qu'il a fait subir à ses compagnons, c'est-à-dire, à ses semblables parmi les rois de la terre. — Le mot סְפָחֵנִי נא est un verbe *lourd* dans le même sens que (le *kal*) (I Sam., 2, 36); ce verbe qui signifie *joindre* (17), est ici emprunté dans le sens de *présenter*, car la chose présentée est jointe à celui qui la porte. — Quant à חֲמָתֶךָ, s'il vient de חֶמֶת מים (Genèse, 21, 14), comme on l'a traduit (ton *outre*), il est irrégulier dans sa flexion, car חֶמֶת est de la classe de אֶרֶץ et on devrait le

יכן מהל ארצך ספרך ולרלך קיל a) אנה מן חמה ומענאה
אנה יסקיהם כמר גצבה מהל וחמתו בערה בו ויחאגג
מספח ויו עטף ושכר מצדר פי מוצע פאעל איצא פאלתקדיר
הוי משקה רעהו ומספח חמתו ואף משכר ורבמא כאן
מעני מספח אלתציף והו קריב מן אלאנציאף כאנה קאל
ומספחו או ומספחם בחמתו אי יציפהם בהא ויסכרהם
ומעוריהם כניה עון אלסואה כמא תקדם פי והראיתי גוים
16 מערך לכן הוה בניה אכרי מעהלה אלעין שָׁבַעְתָּ
קלון מִכָּבוד אלמים פי מכבוד במעני אכהר מהל שמן
ששון מחבריך ואלמעני אנך סתשבע הואנא אכהר ממא

a) קאל.

---

décliner comme אַרְצֵךְ, סִפְרֵךְ; c'est pour cela aussi que d'autres le font venir de חֵמָה, et le sens serait, qu'il leur fait boire le vin de sa colère, comme וחמתו בערה בו (Esther, 1, 12). — מספח a besoin du ו *copulatif*; שַׁכֵּר est l'infinitif en place du participe; la phrase est donc virtuellement celle-ci: הוי משקה רעהו ומספח חמתו ואף משכר. Peut-être מספח a-t-il le sens du verbe arabe ضيّف *traiter, régaler*, qui a de l'affinité avec le verbe אנצאף *se joindre*; c'est comme s'il eût dit ומספחו ou bien ומספחם בחמתו *il les régale avec son outre, et il les enivre.* — מעוריהם est une dénomination des parties honteuses, comme on l'a vu précédemment, dans והראיתי גוים מערך (Na'houm, 3, 5); seulement nous avons ici une autre forme, d'une racine ע"ו.

16. שבעת קלון מכבוד Le מ dans מכבוד signifie *plus que*, comme dans שמן ששון מחבריך (Ps. 45, vers. 8); le sens est: «Tu seras rassasié de mépris, plus que tu n'as obtenu d'honneur; c'est-à-

נלח מן אלכראמה ודלך אנך למא סקית גירך וכשפתה
תשרב אנה איצא ותנכשף והו קי שתה גם אתה והערל
עלי אן יכון איצא מעני והערל אסדר מקלוב מן כום
התרעלה סף(a)רעל והו אלסדר או לגה אכרי פיה וקיקלון
מתל קלון ותצאעף פאוה כמא יקאל פי בבבת עינו ופי כבר
הזורדן ויגוז אן תכון כלהא לגאת מכתלפה וקד יקאל אן
קיקלון לפטה מרכבה מן קיא מתל קיא צואה מצאף אלי
קלון ללתהגין ואלמבאלגה פיה וסקטת אלאלף פי אלתרכיב
מן אלכט לכונהא מאקטה דאימא מן אללפט ואלמעני ותקח

a) כוס.

---

dire : puisque tu as fait boire les autres et que tu as découvert leur nudité, tu boiras aussi toi-même et tu seras découvert, » comme il le dit : שתה גם אתה והערל. Avec cela le mot והערל pourrait aussi signifier *sois étourdi*, (soit qu'on le considère comme) transposé de (רעל, d'où vient) כוס התרעלה (Isaïe, 51, 17 et 22) סף רעל (Zach., 12, 2), mots qui signifient *étourdissement*, ou bien (qu'on le prenne pour) un autre mot ayant le même sens. — קיקלון est la même chose que קלון (honte); la première radicale est redoublée, comme on l'a dit au sujet de בבת עינו (Zach., 2, 12) et de כִּכַּר הַיַּרְדֵּן (Genèse, 13, 10, etc.); mais il se peut aussi que ce soient tous des mots à part (sans redoublement). Il y en a qui disent que קיקלון est un mot composé de קיא (crachat) — comme קִיא צוֹאָה (Isaïe, 28, 8) — en état construit avec קלון, pour faire ressortir la honte avec plus d'énergie. Dans la composition le א est tombé de l'écriture, parce qu'il est toujours omis dans la prononciation. Le sens est ותקח קיקלון על כבודך *tu recevras la*

17 קיקלון עליך כבורך אי בסבב העאטמך ומחבתך אלכראמה
ואלתשאמך כי חמס לבנון יכסך וג׳ הדא מתל צרב
לה אנה מתל אלוחש אלכאסר אלמחעדי עלי אלחיואן פי
אוטאנה ודכר לבנון לכתרה אלחיואן פיה פקאל טלמך
לאהל לבנון יגשאך וקו׳ ושוד בחמות יחיתן שרחה ונדהב
אלחיואנאת יכסרהא מן וחתו גבורך תימן פי אלמעני וקיל
אנה מן אצלה איצא אעני דו מתלין ולכן עין בסאכן לין
ען אלתשדיד וקיל אנה אצל מעהל אלעין פי אלמעני
ואלמראד בדלך אנה כמא אן אלחיואן אלשדיד אלאדיה
יכון כתרה עדואנה סבבא ללאנתמאע עלית וקחלה כדלך
אבתאערך מן אלטלם ואלעדואן סבב לתעניל אלאנתקאם

---

honte pour ta gloire, c'est-à-dire, parce que tu t'es glorifié et que tu as aimé l'honneur et l'orgueil.

17. כי חמס לבנון יכסך Ceci est une allégorie faite sur lui (Nebouchadnéçar), savoir, qu'il est semblable aux bêtes féroces qui assaillent les animaux dans leurs gîtes ; on mentionne le Liban parce qu'il y a là une multitude d'animaux. Le prophète dit : *Ta violence contre les habitants du Liban t'enveloppera* (*toi-même*). Les mots ושוד בהמות יחיתן signifient : *et la rapacité des animaux les brise* (les perd eux-mêmes) ; יחיתן a le même sens que וְחַתּוּ (Obadiah, vers. 9), et il y en a même qui disent qu'il est de la même racine, c'est-à-dire ayant deux lettres pareilles (חתת), mais que le *daghesch* a été remplacé par une lettre *quiescente et douce* (נח נסתר). D'autres disent que c'est une autre racine du même sens, mais ayant pour deuxième radicale une lettre faible. Le sens (de tout le verset) est celui-ci : De même que les animaux très-malfaisants donnent lieu, par leurs fréquentes irruptions, à ce qu'on s'assemble contre eux et qu'on les tue, de même ta trop grande persévérance à opprimer et à exercer des hostilités sera

מנך תם פסר אלמתל בקו׳ מדמי אדם וחמם ארץ עלי מא
שרחנאה פי מא תקדם וקיל אן תקדיר קולה ושוד בהמות
יהיתן ושודך הבהמות אשר יהיתן תכריר׳א לקו׳ חמם לבנון
18 ושרחא׳ לה ואלמעני אלאול אחסן מַה־חוֹעִיל פֶּסֶל וג׳
הדא תוביך (a לה עלי אתכאד׳ אלאותאן אלתי לא נפע לה
מתל אלצלם אלדי אקאמה נבוכדנאצר ודעא לעבאדתה
וידיד בפסל מא נחת מן אלחגר ולפסה כי הנא במעני אשר
אי אשר יצרו יוצרו ושרחה צורה מצורה ואן כאן מעני
אלכלקה משתקא מנה איצא ומנה סמי אלפאבורי יוצר הנה (b
כחומר ביד היוצר לתצוירה אלאואני מן אלטין וקו׳ מסכה

a) תוביכא . b) הלא .

---

la cause qu'on se hâtera de tirer vengeance de toi. — Ensuite il explique l'allégorie par les mots מדמי אדם וחמם ארץ que nous avons déjà expliqués dans ce qui précède (vers. 8). — Il y en a qui disent que les mots ושוד בהמות יהיתן ont la valeur de ושודך הבהמות אשר יהיתן, et qu'ils sont la répétition et l'explication des mots חמם לבנון (18) ; mais le premier sens est meilleur.

18. מה הועיל פסל וג׳ C'est pour lui reprocher d'avoir adopté les idoles qui n'ont aucune utilité, comme, par exemple, l'idole qu'érigea Nebouchadnéçar et qu'il voulait qu'on adorât. Par פסל on entend ce qui a été taillé de la pierre ; le mot כי a ici le sens de אשר, comme s'il y avait אשר יצרו יוצרו. Le sens est : *(l'idole) que son sculpteur à façonnée*, quoique le sens de *créer* soit aussi dérivé de ce verbe (יצר). De là aussi on appelle le *potier* יוצר, comme, par exemple, הנה כחמר ביד היוצר (Jérémie, 18, 6), parce qu'il *façonne* les vases de l'argile. Dans מסכה on a omis le ו *co-*

מחדוף ואו אלעטף לאנה מעטוף עלי מה הועיל פסל פחקה
ומסכה אי ומה הועילה מסכה וכדלך אלקול פי ומורה שקר
ואלמסכה מא אחכר מן אלמסבוכאת וקד יסמא כל מנהמא *a*)
באסם אלאכר מגנוא ומורה שקר הו מתל כומרי עב' זר'
ונביאי הבעל ונחוהם וחרף כי פי קו' כי בטח יוצר יצרו
עליו במעני חתי יקול מא אלנפע אלדי לה חתי יתק בה
פאעלה ומצור צורתה יצרו הנא צורתה ולכלקתה כמא סמי
אלכאטר אלדי יכתלקה פכר אנסאן יצר לב *b*) האדם ואצל
אלילים מחאלאה גמע רופאי אליל הם נקל לאוהאן התגינא
להא וצפהא אלמים עלי מעני פה להם ולא ידברו

a) מנהא. *b*) לכל.

---

pulatif; car ce mot fait suite à מה הועיל פסל, et on aurait dû mettre ומסכה, c'est-à-dire ומה הועילה מסכה; il en est de même des mots ומורה שקר (où il faut également sous-entendre ומה הועיל). Par מסכה on entend ce qui est pris des matières fusibles; mais, par une licence, on met ces deux noms (פסל et מסכה) l'un pour l'autre. — ומורה שקר (*et qui enseigne le mensonge*) est l'image des prêtres de l'idolâtrie, des prophètes de Baal, etc. — La particule כי, dans כי בטח, a le sens de *pour que;* il veut dire: quelle est l'utilité qu'a cette idole, pour que celui qui la fait et qui façonne son image y mette sa confiance? — יצרו veut dire ici *son image, sa création*; de même *l'idée*, que la pensée de l'homme forme, est appelée יֵצֶר לב האדם (Genèse, 8, 21). Le sens primitif de אלילים est *faussetés, mensonges*, pluriel de אליל (Job, 13, 4); ensuite on l'a employé pour les idoles, comme terme injuriant. On leur donne ici l'épithète de אלמים (muets), dans le sens de ce passage : *Ils ont une bouche et ne parlent pas* (Ps., 115, 5).

19 הוי אומר לָעֵץ הָקִיצָה וג׳ הרא חבאיה מא יקולון למעבודאתהם
ענד טלבהם אלמגוּהָה מנהא פיטלבון מנהא לאנתבאה והם
יעלמון אנהא גמאדאת מיתה לא חרכה להא וקו׳ אומר
מתעך אלי הקיצה ואלי עורי אי ואומר עורי לאבן דומם
ודומם צפה מן מעני אלסכות מתל ידמו וקאל עורי בלפט
אלתאניה לכון אבן פי אללגה מונתא מתל והאבן גדולה
והדא מתל קו׳ אומרים לעץ אבי אתה ולאבן את ילדתני תם
קאל הוא יורה יעני הודאה ידל עלי נפסה אן מא ינאסב
אליה באטל לאנה מגשא ומחאט באלדהב ואלפצה ולים פי
באטנה שי מן אלרוח אלמחרך הו קו׳ הנה הוא תפוש והב
וכסף וכל רוחאין בקרבו מחץ שרח תפוש ממסוך פאלתקדיר

---

19. הוי אומר וג׳ Il rapporte ici ce qu'ils disent aux objets de leur culte, lorsqu'ils implorent leur secours, savoir, qu'ils leur demandent de s'éveiller, tout en sachant que ce sont des êtres inanimés, morts, qui n'ont pas de mouvement. Le mot אומר agit en même temps sur הקיצה et sur עורי, comme s'il y avait ואומר עורי. — דומם est un adjectif ayant le sens du verbe (דמם, דום) *se taire*, comme יִדְמוּ. — Il met עורי au féminin, parce que אֶבֶן est un mot féminin ; par exemple, והאבן גדולה (Genèse, 29, 2). — Ce passage ressemble à celui-ci : *Ils disent au bois : tu es mon père ; et à la pierre : tu m'as enfanté* (Jérémie, 2, 27). — Il ajoute ensuite : הוא יורה *celui-là* (cet objet de culte) *montre par lui-même* que ce qu'on lui attribue est faux ; car il est couvert et entouré d'or et d'argent, et, dans son intérieur, il n'y a point d'esprit qui donne le mouvement ; tel est le sens des mots הנה הוא תפוש וג׳. Le simple sens de תפוש est *saisi ;* c'est comme s'il avait dit תפוש בזהב וכסף (il est

תפוש בזהב וכסף וירוד בה הנא אלאחאטה לאן אלמחיט
20 באלשי כאנה מאסך לה מן כל גהה ויי בהיכל קדשו
למא דכר אן מעבודאתהם עדימה אלנפע אד לא פעל
להא קאל ואמא רבנא סבחאנה והע' פפי אלנאיה אלקצוי
מן אלכמאל ודלך אן נורה בהיכל קדשו ופעלה ואצל אלי
נהאיה אלמכלוקאת פי גמיע אלעאלם וגמיע אלמוגודאת
תסתמר מן פין כרמה פכאנה עלי טריק אלתמתיל נאטק
ואגמיע מנצתון a) ללאכתפאדה מן מעני נטקה דלך קו' הס
מפניו כל הארץ וירוד בהיכל קדשו עלי הדא אלתפסיר
עאלם אלבסאטה אלמחצה אלדי הו הע' מנה פי אלדרגה

a) מנצתין.

---

saisi *par* l'or et l'argent). Ici ce verbe a le sens *d'entourer ;* car ce qui entoure une chose la saisit, en quelque sorte, de tous côtés.

20. ויי בהיכל קדשו Après avoir dit que les objets de leur culte sont dépourvus d'utilité, puisqu'ils n'ont pas d'action, il ajoute : Mais notre maître — qu'il soit loué et exalté ! — est sur l'extrême dégré de la perfection ; car sa lumière est dans son temple saint, et son action arrive jusqu'à la limite extrême des choses créées, dans tout l'univers. Tous les êtres subsistent par l'émanation de sa bonté ; il porte, en quelque sorte, la parole [allégoriquement parlant], et tous lui prêtent l'oreille pour profiter du sens de son discours. C'est-là ce que le prophète exprime par ces mots : הס מפניו כל הארץ. Suivant cette interprétation, il faudrait entendre par les mots *son temple saint,* le monde de la *simplicité pure*, au plus haut dégré duquel se trouve Dieu, qui est l'être

אלעליא והו אלוגוד אלואגב לדאתה אלדי מנה פאץ וגוד
כל מוגוד כמא מחל פי קולה a) הם מפניו כל הארץ ואמא
בחסב אלטאהר פיריד בהיכל קדשו אלמקדש או ירושלם
ובקו' כל הארץ אנשי הארץ והם ממאלך סאיר אלמעמורה
ואלמעני אן יטהר נורה ותחל ענאיתה בישראל ויחכם b)
במעאקבה אעדאיהם פתדהש ותבהת מן בין ידיה גמיע
אמם אלארץ ומלוכהא ואסתעאר לפטה דהם לדהש ואן
כאן אצלהא אלסכות מן ויהם כלב לאן אלסאכת אלמנצת
דאהש לאסתמאע אלקול והי לפטה גריבה אלתצריף ליסת
חגרי מגרי אלאסם מטלקא ולא מגרי אלפעל מטלקא ומתלהא

a) קולהם . b) יחכם .

---

nécessaire par lui-même (19), duquel émane l'existence de tout être, comme il le dit allégoriquement dans les mots הם מפניו כל הארץ. Selon le sens exotérique, il veut dire, par *son temple saint*, le sanctuaire ou Jérusalem, et, par *toute la terre*, les hommes de la terre, c'est-à-dire les royaumes de toute la terre habitée. Le sens est, qu'il manifeste sa lumière, que sa providence repose sur les Israélites et qu'il décrète le châtiment de leurs ennemis, en sorte que toutes les nations de la terre, ainsi que leurs rois, sont stupéfaits et troublés devant lui. Le mot הם est employé ici pour la *stupéfaction*, — quoique son sens primitif soit *se taire*, de ויהם כלב (Nombres, 13, 30), — parce que celui qui se tait et qui écoute est *stupéfait*, en entendant le discours. Ce mot, du reste, est étrange dans sa flexion ; il ne suit absolument ni la règle du nom ni celle du verbe, et il ressemble au mot

צה פי אלערבי וקד בינא דלך פי גיר הדא אלמוצע ואלי הדא אלמעני דהב אלמתרגם ז"ל בקו' יסופון מן קדמוהי כל דחלת (a ארעא :

ג

1 תְּפִלָּה לַחֲבַקּוּק הַנָּבִיא וג' מעני תפלה דעא וטלבה חית גאת והדה אלתפלה עלי טריקה אלשירות פי אלאיגאז ואלאימא אלי אלמעאני מן גיר תצריח מתל שירת דבורה ומכתב חזקיה ובעץ אלמזאמיר מתל מז' יושב בסתר עליון ונחוה ממא כתר פיה אלאיגאז ואלאגמאץ ואלתגוז פי אכתלאף אלצמאיר ואלאסתעאראת ואיצא אן בעצהא תסביח

a) דחלי .

צה des Arabes (qui veut dire *chut!*) comme nous l'avons déjà expliqué dans un autre endroit. Ce sens (du mot הם) est aussi adopté par l'auteur du Thargoum, qui traduit: « Toutes les idoles de la terre *se consumeront* devant lui. »

CHAPITRE III.

1. תפלה לחבקוק הנביא וג' Le mot תְּפִלָּה, partout où il se présente, signifie *invocation, prière.* Cette prière est (composée) à la manière des cantiques, par rapport à la concision, et en ce que les sujets y sont seulement *indiqués*, sans qu'on s'exprime clairement. Il en est ainsi dans le cantique de Déborah, dans le poème écrit par Hiskiah (Is., 38, 9), et dans plusieurs psaumes, comme par exemple le psaume יושב בסתר עליון (Ps. 91), et d'autres semblables, où l'on rencontre souvent la concision, l'obscurité, la licence dans la variation des pronoms, et les métaphores. En outre, ce morceau renferme, en partie, des louanges où l'on décrit le

בוצף מא מצא ובעצחא חנבי במא סיכון אכרג עלי טריק
אלרעא ואלתצרע כמא פי שירת הים ושירת האזינו פלדלך
צעב אוקוף עלי התחקיק מעאניהא (a וכתרה (b אלחדום פי תאויל
נצוצחא ותקדירהא פלנקחצר מן דלך עלי אחסן מא וקפנא
עליה מנה מן כלאם אלמפסרין ז"ל וקד וקע אלאנמאע
מנהם פי אנה וצף אולא מעגואהה תע' מע ישראל אלסאבקה
ואמא אלקסם אלמכבר בה ברוח הקדש אלדי תשפע פיהם
אלנבי ע"ה בלסאן אלחאל מן אגלה פמנהם מן געלה תסלט
אלאעדא עליהם תם נצרתהם בעד דלך ואלאנתקאם מן
אעדאיהם ואפנא אלאמם אלגאירה עליהם ונחו דלך ומנהם

a) מענאיהא. b) וכתרה.

---

temps passé, et, en partie, des prophéties pour l'avenir, exprimées sous forme de prières et de supplications, comme dans le cantique de la mer (Exode, ch. 15) et dans celui de האזינו (Deut. ch. 32). C'est pourquoi il est difficile d'en comprendre parfaitement le sens, et les opinions varient beaucoup sur l'interprétation des textes et sur ce qu'il faut y sous-entendre. Nous nous bornerons, sous ce rapport, à ce que nous avons lu de meilleur dans les paroles des commentateurs. Ils tombent tous d'accord, que le prophète a décrit d'abord les miracles passés que le Très-Haut a faits pour Israël. Quant à la (seconde) partie où, au moyen d'une sainte inspiration, on annonce (l'avenir), au sujet duquel le prophète prend l'attitude d'un homme priant pour eux (les Israélites), il y en a qui supposent qu'il s'agit là de la domination que les ennemis exerceront sur les Israélites, de la victoire que ceux-ci remporteront ensuite, de la vengeance qu'ils tireront de leurs ennemis, de l'anéantissement des peuples qui les auront tyrannisés, et ainsi de suite. D'autres disent que le

מן קאל אנה חנבא בגוע וגדב יכון פי בלאד ישראל מע
תחרך אלעדו עליהם חתי יעגזון ען לקאיה פתשפע פיהם
בסבב דלך הם ועדהם אכירא בואל דלך גמיעה ולכל
ואחד מן אלקולין פי אלגן ענד קאילה שואהד יסתשהד
בהא חסב האוילה כמא סנבין דלך עלי סיאקה אלגן פקו׳
על שגיונות יריד בה אנהא מקולה עלי נמאם מואפק ללחן
מכצוץ יסמא בדלך כמא סיבין פי ספר תלים פי קו׳ שגיון
לדוד או אלה מן כלי השיר תערף ענדהם בהדא אלאסם
וקיל אן מעני על שגיונות ענד טרבה ולדתה וכדלך קיל
פי שגיון איצא כמא סיבין הנאך וקיל אנה יריד בשגיונות

---

prophète prédit une famine et une disette, qui auront lieu, dans le pays des Israélites, en même temps que l'ennemi se mettra en mouvement contre eux, de sorte qu'ils seront incapables d'aller à sa rencontre, et à cause de celà le prophète prie pour eux; ensuite il leur promet à la fin que tout cela cessera. Ceux qui professent l'une ou l'autre de ces deux opinions trouvent, dans le texte, des preuves dont ils invoquent le témoignage, en faveur de leur interprétation respective, ainsi que nous l'expliquerons dans la suite du texte. — Par les mots על שגיונות il veut dire que cette prière est dite sur un certain rhythme, conforme à une mélodie particulière qui porte ce nom, comme on l'expliquera dans le livre des Psaumes, aux mots שגיון לדוד (Ps. 7, 1); ou bien c'est un instrument de musique, connu chez eux sous ce nom. Il y en a qui disent que le sens de על שגיונות est: *pendant sa gaîté et son plaisir*, et on a donné le même sens à שגיון, comme on l'expliquera en cet endroit. Enfin on a dit aussi que, par שגיונות, il veut dire

אלסהואת מהל שגיאות מי יבין או אלאשתגאלאה מן ולמה
השגה בני בזרה ואלמעני אנה השפע פיהם עלי סהודם
ואשתגאלהם באלבאטל ען עבאדה אללה אלדי אוגב
להם אלעקאב והדא אלפסוק הו ענונה אלתפלה ואולהא
קו' יי שָׁמַעְתִּי שִׁמְעֲךָ יָרֵאתִי יעני מא בלגנא מן צנעך 2
אלקדים מענא עטים מכוף פנסאלך אן תחיי תלך אלרסום
אלדאהרה מנה והעוד תפעל מענא מהלה הו קו' יי
פָּעָלְךָ בְּקֶרֶב שָׁנִים דאכל אלסנין או מא מצא מנהא פתקדירה
פעלך אשר פעלת בקרב שנים חייהו וקו' בקרב שנים תודיע
מצרוב עלי אלאול כאנה קאל ופעלך בקרב שנים תודיע
ומעני תודיע תשהרה ותבינה ותערפה לאמם אלעאלם

---

les erreurs, comme שגיאות (Ps., 19, 13), ou bien *les préoccupations.* de (שגה dans le sens de *s'occuper, se préoccuper,* comme) ולמה תשגה (Prov. 5, 20) ; le sens serait alors : qu'il prie pour eux à cause de leur erreur et parce qu'ils négligent le culte de Dieu en s'occupant de choses vaines, ce qui leur cause le châtiment. — Ce verset est l'épigraphe de la prière, dont le commencement est :

2. יי שמעתי שמעך יראתי. Il veut dire : Ce qui nous est parvenu, au sujet de ce que tu faisais autrefois pour nous, est grandiose, redoutable ; nous te prions donc d'en faire revivre les traces déjà effacées et d'agir encore de la sorte avec nous. C'est-là ce qu'il exprime par les mots ה' פעלך בקרב שנים חייהו, *au milieu des années,* pour *les années passées ;* après פעלך il faut sous-entendre אשר פעלת (ce que tu as fait dans les années passées, fais-le revivre). Les mots בקרב שנים תודיע font suite au premier (hémistiche), comme s'il avait dit : ופעלך בקרב שנים תודיע ; le sens de תודיע est *publie-le, manifeste-le, et fais-le connaître aux peuples de*

תֹם טלב וקוע ארחמה פי וקת עקאב אלמעבר ענה ברוגז
והו אלגצב תרג׳ אף רוגזא פקאל ברוגז רחם תזכור עלי
מעני זכר רחמיך י״י וג׳ וקיל אן ארצֹמיר פי חייהו ען
ישראל אי אחיי עזהם כפעלך אלמתקדם מעהם ואן תודיע
מן ויודע בהם את אנשי סכות והו אלעקובה אי ועאגל
אעדאהם באלעקאב כפעלך באלאעדא אלאולין ופי הדֹא
אלתפסיר בעד ען סיאקה אלקול ואלמעני אלאול אליק
בה אֱלוֹהַּ מִתֵּימָן יָבוֹא וג׳ אבתדא מן תלך אלאפעאל 3
אלכרימה בדֹכר מעמד הר סיני לאנה אעטמהא ואכדהא
פדֹכר למיע אלנור מן סיני עלי מא חולה מן אלגבאל ועבר
ען אגבל(a בתימן לאנה קביל מן בני [עשו] סכאנה אמקול

a) גבל .

---

l'univers. Ensuite il demande que la miséricorde descende à l'époque du châtiment, qu'il désigne par le mot רוגז qui veut dire *colère,*—car le Thargoum du mot אף est רוגזא—; il dit donc: *Dans la colère rappelle-toi la miséricorde,* dans le même sens que זכר רחמיך י״י (Ps. 25, vers. 6). — Selon d'autres, le pronom dans חייהו se rapporterait à Israël, c'est-à-dire: *Fais revivre leur puissance et agis avec eux comme autrefois;* תודיע aurait, comme ויודע (Juges, 8, 16), le sens de *punir,* c'est-à-dire: *hâte le châtiment de leurs ennemis, comme tu as agi envers leurs ennemis d'autrefois.* Mais cette interprétation s'éloigne du contexte, et le premier sens est plus convenable.

3. אלוה מתימן יבוא En rapportant ces actes glorieux, il commence par la révélation sur le Sinaï, qui en est le plus magnifique et le plus énergique. Il parle de la lumière qui resplendit du Sinaï sur les montagnes qui l'entouraient, et il désigne la montagne par (le nom de) *Thémân* qui est une tribu des fils d'Esaü,

פיה אלוף תימן אלוף אומר וקו' יבוא פי מוצ'ע בא והלא
נחו קולה תע' י' מסינו בא וזרח משעיר למו הופיע מהר
פארן וג' הם אשאר אלי סטוע אלאנואר ואלברקים (a) מן
אלסמא עלי וגה אלארץ פי אלטאהר ואלי הגלי אנואר אלחק
מן אלעלו עלי אלנפוס אלמדברה ללאנסאם פי אלבאטן
פקאל כסה שמים הודו וההלתו מלאה הארץ הודו בהאוה
והתלתו ציאוה ולמיע נורה מן בהלו נרו על ראשי וקיל אן
ההלתו מדחתה ואלמעני אן אהל אלארץ סבחוהו חינית
4 ואעלנוא בעטמתה ואלמעני אלאול אבלג ואנסב ונגהה
כָּאוֹר תִּהְיֶה תהיה פי מוצ'ע חיה וקרנים הו אלבציץ ואללמיע

a) אלברקים.

---

ses habitants, et qui est appelée אלוף תימן (Genèse, 36, 15). Le mot יבוא est en place de בָּא, et ces paroles sont analogues à ce que Dieu dit (dans la Thorah) : *L'Éternel vint du Sinaï, et leur apparut de Seïr; il resplendit du mont Parân, etc.* (Deut., 33, 2). Ensuite il fait allusion, selon le sens exotérique, à l'effusion des lumières et aux éclairs (qui se répandirent) sur la surface de la terre, et, selon le sens ésotérique, aux lumières de la vérité qui brillèrent d'en haut sur les âmes qui régissent les corps, et il dit : *Son éclat couvrit les cieux, etc.* הודו veut dire *son éclat*, et תְּהִלָּתוֹ *sa splendeur* et *sa brillante lumière*, de בְּהַלּוֹ (Job, 29, 3). Il y a en qui disent que תהלתו signifie *sa louange;* le sens serait, que les habitants de la terre le louèrent alors et publièrent sa grandeur. Mais le premier sens est plus expressif et plus convenable.

4. תהיה est pour היה ; קרנים exprime *la lueur* et *le rayonnement*,

מן כי קרן אור פניו וידו הנא קדרתה וחביון עזו כבא עזה
וקוחה ישתק חביון מן חבי כמעט רגע ואצלה חבה מהל חזיון
מן חזה ורשיון מן רשה והו וצף מסיר עמוד העגן ועמוד
האש בין ידי מחנה ישראל וחלול חביון עזו בינהם והו
אלמשכן וקיל אנה ירד בחביון עזו אלארון ומא דאכלה
מן אללוחות אלמודע פיהא אסראר אלדאלה עלי עטמה
קדרתה לְפָנָיו יֵלֶךְ דֶּבֶר וְיֵצֵא רֶשֶׁף לְרַגְלָיו דבר אלובא
ואלמורתאן ורשף שראר אנאר מהל רשפיה רשפי אש וקיל
אן אלמראד בה הנא אלסהאם עלי טריק אלחשביה לה
באלשראר מהל רשפי קשת וקיל אן רשף מהל דבר פי
אלמעני ואן מהלה מזי רעב ולחומי רשף וכיף כאן פאן

---

de קרן *rayonner* (Exode, 34, 29). יָדוֹ est ici *sa puissance*, et חֲבִיוֹן עֻזּוֹ *la tente de sa gloire et de sa force*, dérivé de חבי (Isaïe, 26, 20); la racine est חבה (se cacher), de même que חזיון vient de חזה, et רשיון de רשה. C'est une description de la marche de la colonne de nuée et de la colonne de feu devant le camp des Israélites, et de sa tente de gloire descendant parmi eux, c'est-à-dire, du Tabernacle. D'autres disent que par חביון עזו, il veut dire *l'arche sainte* et les *tables* qu'elle renfermait et dans lesquelles étaient déposés ses mystères qui indiquaient la grandeur de sa puissance.

5. דבר signifie la *peste* et la *mortalité*, et רשף *les étincelles du feu*, comme רשפיה רשפי אש (Cant., 8, 6). Il y en a qui disent que רשף veut dire ici *les flèches*, que l'on compare aux étincelles, comme, par exemple, רשפי קשת (Ps. 76, 4). D'autres disent que רשף a le même sens que דבר, et qu'il en est de même dans בזי רעב ולחמי רשף (Deut., 32, 24). Quoi qu'il en soit, on veut

אלמראד בה הנא אלעקובאת אלאחקה באלרשעים
ובאלאעדא אלמקאומין לישראל מתל עמלק אלבאדי
באלמקאומה ואלצמיר פי לפניו ופי רגליו ראגע אליה הע׳
או אלי חביון עוז עלי אחד אלתפסירין פיה ומעני לרגליו
ענד סירה לאן אלרגלים אלסעי עלי טריק אלתמתיל וכדלך
נר לרגלי דברך עָמַד וַיְמַדֵּד אֶרֶץ רָאָה וַיִּתַּר גּוֹיִם 6
וַיִּתְפֹּצְצוּ הָרְרֵי עַד שַׁחוּ גִּבְעוֹת עוֹלָם הֲלִיכוֹת עוֹלָם לוֹ עמד
מענאה אלקיאם והו מבנאו פי חקה תעאלי יראד בה נצרתה
לישראל ומעני וימדד ארץ מסח אלארץ אי קיסהא a) מן ומדותם b)
ורוי פעל תקול אעני וימדד מאציה מדד ואלמראד אנה
תעאלי קסם אלארץ ללשבטים לאן מן שאן קסמה אלארץ

a) קיאסהא. b) ומדותם לכם.

---

parler ici des châtiments qui atteignirent les impies et les ennemis qui s'opposèrent à Israel, comme, par exemple, Amalek, qui fut le premier à s'opposer. Le pronom dans לפניו et dans רגליו se rapporte à Dieu, ou bien à חביון עוז, selon l'une des deux interprétations; le sens de לרגליו est: *dans sa marche*, car on emploie métaphoriquement רגלים (pieds) pour *course*, comme, par exemple, נר לרגלי דברך *ta parole éclaire mes pas* (Ps. 119, 105).

6. עמד, qui signifie *être debout*, est une métaphore, par rapport à Dieu, et désigne la victoire qu'il donne à Israel. וימדד ארץ (en arabe) מסח אלארץ, c'est-à-dire: *il a mesuré la terre*, comme ומדותם (Nombres, 35, 5); mais וַיְמַדֵּד est un verbe *lourd* (Poël), dont le prétérit est מִדֵּד. Il veut dire, que le Très-Haut a distribué la terre aux tribus; car la distribution de la terre se

אן הכון באמסאחה וקו' ראה ויתר גוים מענאה a) אנה ראי אסתחקאקהם להא בועדה לאבאיהם וטרד אראמם וקרצהם מנהא משתק מן לנתר בהן על הארץ והו אלותוב ואלקפז פמעני ויתר גוים והבהם אי געלהם יתבון b) הארבין מטרודין מן מואטנהם ליחווא ישראל בהא ומעני קו' ויתפוצצו אלחפרק ואלחפתת אפתעאל מן וכפטיש יפוצץ סלע וירד בהפתח אלגבאל ואנכפאץ אליפאע אנכסאר אלממאלך אלעטימה בין ידיהם ואנכצאע אמם להם וקולה c) הליכות עולם לו אי אן הלך אלגבאל ואליפאע הכסרת ואנכפצת חתי צארת לה אי בין ידיה כאלטרק אלממהדה אלמטרוקה

a) כועני. b) יתבו. c) וקולהם.

---

fait habituellement par le mesurage. Le sens de ראה ויתר גוים est celui-ci : Il a vu qu'ils l'ont méritée (cette terre), par la promesse qu'il a faite à leurs ancêtres, et il en a expulsé les peuples et les en a retranchés. (Quant au mot וַיֹּתֶר,) il est dérivé de נָתַר (Lévit., 11, 21) qui veut dire *sauter, s'élancer ;* ainsi le sens de ויתר גוים est : *Il a fait sauter les peuples, fugitifs et expulsés de leurs demeures, pour que les Israélites en prissent possession.* — ויתפוצצו a le sens de *se séparer, se rompre ;* c'est le Hithpaël de יפוצץ (Jérém., 23, 29). Par la *rupture des montagnes* et *l'abaissement des collines*, il veut dire que les royaumes puissants ont été brisés devant eux, et que les peuples se sont soumis à eux. — Les mots הליכות עולם לו veulent dire : que ces montagnes et ces collines ont été brisées et abaissées, en sorte qu'elles sont devenues *pour lui* — c'est-à-dire *devant lui* — comme les chemins aplanis et battus dès les temps anciens. — D'autres disent que

מן קדים אלזמאן וקיל אן מעני ויתר גוים חלל אראהם ופרק אגתמאעאתהם מן י' מתיר אסורים וקיל איצא אן קו' הליכות עולם רו מוצע להם ואלצמיר עז ישראל אי a) תלך אלחרים ואלגבעות צארת להם הליכות עולם ופסר איצא פי הליכות עולם תבדל אלאזמנה ותגיר אלדהור מע כון לו מוצע להם ואלצמיר עז אלאעדא אלמתהלין בהרים וגבעות ואלמעני גאתהם חואדת אלדהר וגראיב אלזמאן וקיל אן מעאנאה מע הדא אלתקדיר אן טרק אלהלאך אלדי לחקהם הי טרק אבדיה להם אי ימצון פיהא אלי גאבר אלדהר ולא

a) אן.

---

les mots ויתר גוים signifient : *il a dissous leurs conseils et dispersé leurs réunions*, de (התיר *délier*, comme) ה' מתיר אסורים (Ps. 146, 7). On a dit aussi que, dans הליכות עולם לו, le mot לו est pour להם, et que ce pronom se rapporte aux Israélites, c'est-à-dire : ces montagnes et ces collines sont devenues pour eux comme des sentiers antiques. — On a aussi traduit הליכות עולם par *le changement des temps* et *la variation des âges*, tout en prenant לו pour להם ; mais ce pronom se rapporterait alors aux ennemis, comparés aux montagnes et aux collines, et le sens serait : *Les vicissitudes du siècle et les singularités du temps leurs sont arrivées.* — Selon d'autres enfin, toujours en donnant à לו la valeur de להם, le sens serait, que les voies de la ruine qui les a atteints sont *des voies éternelles pour eux*, c'est-à-dire, ils y marcheront tout le reste du temps, et ils n'en pourront jamais échap-

7 כלאין להם מנהא וסיאקה אלקול אדא תאמל תרגם מא
לכצנאה אולא תַּחַת עָוֹן רָאיתי אָהֳלֵי כוּשָׁן יִרְגְּזוּן
יְרִיעוֹת אֶרֶץ מִדְיָן מעני תחת און תחת טלמהם וגורהם אי
אן טלמהם ארסאבק עאד עליהם פאנכסרוא תחתה כאנה
קאל ראיתי אהלי כושן תחת אונם והו ישיר אלי גזוה ישראל
למדין בסבב תעדיהם עליהם אולא ותסביבהם להם אלאריה
וכושן מן אסמא מדין אוצא או קביל מנהם ויקאל כוש אוצא
ועליהם נסבת אשה כושית לקח כמא בין אלחכמים ז"ל
אנהא צפורה לכונהא מן מדין פאהלי כושן ויריעות ארץ
מדין סוא תראדפא פי אללפט ושרח ירגזון ארתגזת אי

---

per. Mais le contexte, si on le considère attentivement, fait pencher pour l'analyse que nous avons donnée d'abord.

7. תחת און veut dire *sous leur tyrannie et leur injustice*, c'est-à-dire, *leur tyrannie précédente est retombée sur eux-mêmes, et ils ont été écrasés dessous;* comme s'il avait dit : ראיתי אהלי כושן תחת אונם. Il fait ici allusion à l'expédition entreprise par les Israélites contre les Midianites, à cause de l'hostilité que ces derniers avaient exercée contre eux d'abord, et du mal qu'ils leurs avaient causé. כושן est aussi un des noms des Midianites, ou bien une de leurs tribus ; on dit aussi כוש (en parlant des Midianites) et de là vient l'adjectif relatif כושית dans אשה כושית לקח (Nombres, 12, 1), comme l'ont expliqué les docteurs, qui disent que c'est Sipporah, car elle descendit de Midian. Les expressions אהלי כושן (*tentes de Couschân*) et יריעות ארץ מדין (*pavillons de la terre de Midian*) seraient donc synonymes. ירגזון s'explique (en arabe) par ارتجزت,

ארתערת ואהתזת מן אלכוף והו פי מוצע רגזו ומנה מוסדות השמים ירגזו הַבְּנְהָרִים חָרָה יְיָ וג׳ קד דכרנא ללמפסרין ראיין פי מא וקע אלאנדאר בה פי הדה אלתפלה ואלהשפע בסבבה a) פמן קאל באראי אלאול יפסר הדא אלפסוק עלי אנשקאק אלירדן עלי יד יהושע ע״ה ואנשקאק ים סוף עלי יד סידנא משה ע״ה פקאל מהעזבא עז אנשקאק אלירדן הבנהרים חרה י״י תקדירה הבנהרים חרה אף י״י תם כרר אלמעני תאפידא פקאל אם בנהרים אפך אי חרה אפך תם דכר קריעת ים סוף פקאל אם בים עברתך ועברה מן אסמא אלגצב אוצא ואלמעני אן דלך באמרך

8

a) בסבב.

---

c'est-à-dire : *Ils* (*les pavillons*) *tremblèrent et furent agités de la peur*; le futur est en place du prétérit רגזו. On trouve dans le même sens : מוסדות השמים ירגזו (II Sam. 22, 8).

8. הבנהרים חרה ה׳ Nous avons déjà parlé des deux opinions émises par les commentateurs sur l'avertissement contenu dans cette prière, et au sujet duquel le prophète intercède (pour le peuple). Ceux qui adoptent la première opinion, interprètent ce verset sur la séparation du Jourdain par Josué, et sur la séparation de la mer de Souph par notre maître Moïse. Le prophète dit donc, en exprimant son étonnement sur la séparation du Jourdain : הבנהרים חרה ה׳ — en sous-entendant אף — *est-ce que la colère de l'Éternel s'est enflammée contre les fleuves?* Puis il répète la même idée pour la *corroborer*, et il dit : אם בנהרים אפך, en sous-entendant חרה. Ensuite il mentionne la séparation de la mer de Souph, et il dit de même : אם בים עברתך; car עברה est aussi un des noms de la *colère*. Le sens est : Cela arrive par ton ordre, car c'est toi qui les fais cou-

פאנך הנהרדא פתחרב מן בין ידיך עלי מעני גועי בים
ויבשהו ואיצא הים ראה וינוס הם אעטא אלעלה בדלך
כלה באן אלכבב פיה אסתילאה תע' בקדרתה פי נצרה
ישראל פיכון בדלך מגותהם ועבר ען דלך באלרכיבה
ואסתעאר להא אלכום פי אלתמתיל כמא קאל רוכב שמים
בעזרך ונחוה פקאל כי תרכב על סוסיך מרכבותיך ישועה
ואנמא קדם אנשקאק אליהדן עלי קריעת ים סוף ואן כאנת
אעטם ואקדם למא סאק אלקול אלי פתוח מדין אכבר
פי וצף מא בעד דלך פדכר אנשקאק אליהדן הם אנתקל
מן דלך אלי מא הו אעטם מנה פי גנסה והו קריעת ים

---

ler (les fleuves et les mers), et ils s'enfuient devant toi. On trouve dans le même sens : *Il menace la mer et la met à sec* (Na'houm, 1, 4) ; de même : *La mer le vit et s'enfuit* (Ps. 114, 3). Enfin il rapporte ce qui a occasionné tout celà : la cause en est, dit-il, que Dieu, par sa puissance, remporte la victoire pour les Israélites, et devient par là leur secours ; il exprime cela par le verbe רכב, employant métaphoriquement le mot סוס *cheval*, dans le sens des mots רוכב שמים בעזרך (Deut., 33, 25) et d'autres pareils. C'est dans ce sens qu'il dit : *Car tu montes sur tes chevaux, tes chars* (*portent*) *la victoire*.—S'il mentionne la séparation du Jourdain avant celle de la mer de Souph, quoique cette dernière soit plus importante et plus ancienne, c'est que, après avoir conduit son discours jusqu'à la conquête de Midian, il décrit d'abord ce qui l'a suivie, et il mentionne la séparation du Jourdain ; ensuite il passe de là à ce qui est (un miracle) dans le même genre, mais plus grand, savoir la séparation de la mer de

סוף ובעצתם ירי אן אלאבחר ואלאנהאר הנא מתל איצא
ללאמם ואלעסאכר אלדין אנכדלוא בין ידי משה ע"ה ובני
ישראל והם עסאכר סיחון ועוג. ולדלך אצאף דכרהם אלי
מדין אלתי הי איצא מן פתוח ישראל פי דלך אלוקת
ואמא מן. קאל באלראי אלחאני פיקול אנה למא וצף אפעאלה
הע' אלקדימה אבתדא מן הנא בדכר אלואקעה אלתי
תשפע מן אגלהא והי אלגוע ואלגדב ועדם אלאמטאר
וגפוף אלמיאה פקאל מתעגבא הבנחרים חרה י"י וג' יעני
בדלך אנהר ארץ ישראל ודכר אלים לכונה מנה תצעד
אלאבכרה אלתי תכון מנהא אלסחב ואסתעאר להא
סוסים ומרכבות ונסבהא אליה תעאלי כמא קיל הנה י"י

Souph. — Il y en a qui pensent, que les *mers* et les *fleuves* sont ici une métaphore, pour désigner les peuples et les armées qui prirent la fuite devant Moïse et les enfants d'Israël, savoir, les armées de Si'hon et de Og ; c'est pourquoi il les mentionne à côté de Midian dont la conquête, par les Israélites, tombe également dans ce temps. — Quant à ceux qui adoptent la seconde opinion, ils disent que le prophète, après avoir décrit les actes anciens du Très-Haut, commence ici à parler de la calamité au sujet de laquelle il intercède (auprès de Dieu), savoir, de la famine, de la disette, du manque de pluies et du dessèchement des eaux, et il dit avec étonnement : *l'Éternel est-il en colère contre les fleuves* ! voulant parler des fleuves de la terre d'Israël. Il mentionne aussi la mer, parce que c'est d'elle que montent les vapeurs dont se forment les nuages ; il nomme ceux-ci métaphoriquement *chevaux* et *chars*, qu'il attribue à Dieu, comme dans ce passage :

רוכב על עב קל ובא מצרים ואיצא השם עבים רכובו
ואלמעני אסראעה בהא למגוהתנא דלך קו׳ כי תרכב על
9 סוסיך מרכבותיך ישועה עֲרָיָה תֵּעוֹר קַשְׁתֶּךָ וג׳ עריה
אסם או מצדר והו מעתל אלֵּאם מהל ערו ערו עד היסוד
בה את מקורה הערה פי אלאצל ואלמעני והו אלכשף
ותעור מן מענאה אי תנכשף לכנה אנפעאל מן אצל מעתל
אלעין פי אלמעני ון תִּכּוֹן וחקה אלהשריד לולא אלעין
ואלפאעל בה הו אלקשת ושרח אללפט אנכשאפא תנכשף
קוסך ואלמראד בה עלי אלראי אלאול כתור קדרתה

Voici l'Éternel est monté sur un nuage léger, etc. (Isaïe, 19, 1); et dans cet autre : *Il fait des nuages son char* (Ps. 104, 3). Le sens serait, qu'il accourt avec ces nuages pour nous secourir, ce qu'il exprime par ces mots : *Car tu montes sur tes chevaux ; tes chars* (*portent*) *le secours.*

9. עריה est un nom (d'action) ou un infinitif d'un verbe dont le *lamed* est une lettre faible (ל״ה), comme עָרוּ עָרוּ (Ps. 137, 7), et הֶעֱרָה (Lévit., 20, 18), qui sont de la même racine et ont le même sens, c'est-à-dire *découvrir.* תֵּעוֹר, de même, a le sens de *être découvert ;* mais c'est le Niphal d'une racine (עור) ayant le *aïn* faible (ע״ו) et employée dans le même sens (que ערה). Il est de la même forme que תִּכּוֹן, et il devrait avoir un *daghesh* (dans la première radicale), si ce n'était la lettre ע ; le sujet de ce verbe est קשת, et la traduction de la phrase est : *Denudando denudabitur arcus tuus.* Selon la première opinion, le prophète veut parler de la puissance divine qui se manifesta sur les Cananéens

עלי אלכנענים פי נצרה ישראל פיכון תעור הנא מסתקבל
פי מוצע אלמאצי וקו׳ שבועות מטות אומר סלה יריד בה
תרתיבה בדלך מא תקדם מן אלשבועות ללאבות וועדה
להם באלאחסאן לאולאדהם והם אלמטות יעני שבטי ישראל
פתכתה הלך אלמואעד בחווהם אלבלאד תם וצף דרור
אלכיר עליהם וכצב אלבלאד ורחא באלאמטאר פקאל
נהרות תבקע ארץ וצמיר אלפאעל פי תבקע ראגע אליה
תעאלי אלמכאטב בדלך ואלמפעול הו אלארץ וקו׳ תבקע
עלי הדא איצא מסתקבל פי מוצע מאץ וקיל אן הדא
אלפסוק אבתדא טלבתה מנה תעאלי אלאנתצאר לישראל
מן אעדאיהם והו אכבאר בדלך עלי סביל אלדעא פאראד

---

dans la victoire des Israélites; תָּעוֹר serait donc ici un futur en place du prétérit. — Par les mots שבועות מטות אומר סלה, il veut dire, que Dieu a confirmé par là les serments qu'il avait faits aux patriarches, et la promesse qu'il leur avait donnée de faire le bien à leurs enfants, qui sont le מטות, c'est-à-dire, les tribus d'Israël; car ces promesses se sont accomplies quand ils ont pris possession des pays. — Ensuite il décrit le bien qui se répandait sur eux, la fertilité des pays qui furent abreuvés par les pluies, et il dit : נהרות תבקע ארץ; le pronom, qui est le sujet dans תבקע, est de la seconde personne et se rapporte à Dieu, et *la terre* est le régime (*tu fendis la terre par les fleuves*). D'après cela le mot תבקע est également un futur tenant lieu de prétérit. — Il y en a qui disent que ce verset est le commencement de la prière qu'll adresse à Dieu, pour délivrer les Israélites de leurs ennemis; ce serait alors une phrase *énonciative* pour exprimer *la prière* (c'est-à-dire un *indicatif* employé comme *subjonctif* ou *optatif*).

בק׳ עריה תעור קשתך מהור קדרחה עליהם ואסתעאר
רדלך קשה מן אלאת אלסלאח אלתי בהא תכון אלגלבה
פי אלערף עלי טריק אלתמתיל עלי מעני קול דוד ע״ה
והרק חנית וסגור לקראה רודפי הם קאל ותבת לנא מואעידך
אלתי a) ועדת בהא שבטי ישראל עלי יד סאיר אנביאך והו
קולה שבועות מטות אומר סלה הם קאל ואכסר אלמאלך
ואלעסאכר אלמתגברין עלינא ומהלהם באלנהרות ואנכסארהם
באלאנשקאק ואלנפאף פקאל נהרות תבקע ארץ תקדירה
ויהיו ארץ או ותשימם ארץ אי אנהם לנפאף מאיהם
יתשקקון וינקטעון וירגעון כאלארץ ליאבסה וקיל אן מענאה
תבקע נהרות וארץ ויריד בנהרות אלעסאכר ואלגנד

a) אלדי.

Par les mots עריה תעור קשתך, il aurait demandé que Dieu manifestât sa puissance sur eux (les ennemis); il aurait emprunté pour cela le mot קשת qui, dans le langage (hébreu) (20), désigne une des armes par lesquelles on obtient la victoire, et ce serait une métaphore, dans le sens de ces paroles de David: *Tire la lance, etc.* (Ps. 35, 3). Il continue ensuite: *Et confirme-nous tes promesses que tu as faites aux tribus d'Israël, par tous tes prophètes;* c'est là ce qu'il exprime par les mots שבועות מטות אומר סלה. Puis il ajoute: *Et défais les royaumes et les armées qui s'élèvent contre nous*, en les désignant métaphoriquement par le mot *fleuves*, et leur défaite par la *division* et le *dessèchement*, ce qu'il exprime par les mots נהרות תבקע ארץ; il faut sous-entendre, avant ארץ, le mot ויהיו, ou ותשימם, c'est-à-dire que, par le dessèchement de leur eau, (les fleuves) se divisent et se séparent et deviennent comme la terre sèche. D'autres disent que le sens est: תבקע נהרות וארץ (*divise les fleuves et la terre*), que, par les *fleuves*, il dé-

ובאלארץ עואם אלמלל ואמא עלי אלראי אלתאני פאנה
טלבה איצא לטלוע אלסחב באלאמטאר ויריד בקו' עריה
תעור קשתך טהור קום קוה אלדי יכון פי וקת אלגיום
ואלאמטאר כמא קאל הע' את קשתי נתתי בענן והיה בענני
ענן על הארץ ונראתה הקשת בענן וקאל אלנבי ע"ה כמראה
הקשת אשר יהיה בענן ביום הגשם וקו' שבועות מטות קיל
אנה יריד בה אלשהב ואלברוק וסמאהא מטות אסתעארה
כמא סמאהא פי אלפטוק אלדי בעד הדא חצים וחניתות
פי קו' לאור חציך יהלכו לנוגה ברק חניתך עלי הדא
אלתפסיר ואלמעני כאנהא חלפת אן לא תפארק מראתך
פי ארוא אלארץ באלאמטאר פתכת בה אימאנהא וימכן

---

signe les armées et les troupes, et par la *terre*, le vulgaire des nations. — Selon la seconde opinion, ce serait également une prière pour (que Dieu fasse) monter les nuages avec les pluies ; par les mots עריה תעור קשתך il aurait voulu parler de l'apparition de l'arc-en-ciel, qui a lieu dans le temps des nuages et des pluies, comme l'a dit le Très-Haut : *J'ai placé mon arc dans le nuage* (Genèse, 9, 13) ; *quand je ferai monter le nuage sur la terre, l'arc se montrera dans le nuage* (Ib. vers. 14) ; et comme l'a dit le prophète : *Comme la vue de l'arc, qui est dans le nuage au jour de la pluie* (Ézech., 1, 28). Par les mots שבועות מטות, dit-on, il veut parler des flammes et des éclairs ; il les appelle מטות (*bâtons*), par métaphore, de même que, dans le verset suivant, il les appelle *flèches* et *lances*, en disant לאור חציך וג', toujours d'après cette (seconde) interprétation. Le sens est : Ils (les éclairs) ont juré, en quelque sorte, de ne pas désobéir à ta volonté, en arrosant la terre par les pluies, ainsi confirme par là leurs serments (21). — Mais on pourrait avec cela (même selon la seconde

אן יפסר ;מע הדא שבועות מטות עלי מא פסרנאהבבה
פי אלוגה אלאול הם טלב גזארה אלאמטאר חתי תרוי
אלארץ ותמשי עלידא אלמיאה כאלאנהאר פקאל נהרות
הבקע ארץ דָאוּךְ יָחִילוּ הָרִים וגו' יחילו אצלה (a 10
אלמכאן מן חיל כיולדה ויסתעאר ללכוף ואלרגיף ודו
ללהרים מגאזא יראד בה אצטראבהא ורם סיל אלמיאה
ואנדפאעהא בקוה אי הזיארהא ומנה זורמו מים עבות והדום
אסם אלבחר אלכביר וגמור אלמיאה אלאסטקסיה ומעני
נרתן קולו צות דויה והדירה להלאטם אלאמואג פיה (b ורום

a) אצלה.

b) Dans le manuscrit on lit, après פיה, les mots suivants: ומעונתו בציון מאואה ומסכנה מהל בועון ויריד בה מאואה אלטביעי. Ces mots, qui ne donnent ici aucun sens, sont probablement une glose marginale, se rapportant au commencement du verset suivant, et qui, par l'erreur du copiste, ont été intercalés ici.

---

opinion) expliquer les mots שבועות מטות comme nous l'avons fait dans la première interprétation. — Enfin il implore l'abondance des pluies, afin qu'elles abreuvent la terre et que les eaux y coulent comme des fleuves, ce qu'il exprime par les mots נהרות תבקע ארץ.

10. יחילו Ce verbe signifie primitivement: *être dans les douleurs de l'enfantement*, de חיל כיולדה (Jérém., 6, 24; Ps. 48, 7); mais on l'emprunte pour (exprimer) la *peur* et l'*agitation*, et on l'applique aux montagnes, par métaphore, pour désigner leur *ébranlement*. — זרם est le courant des eaux et leur entraînement violent, c'est-à-dire, leur impétuosité; de là vient le verbe זורמו (Ps. 77, 18). — תהום est le nom de l'Océan et l'abîme des eaux élémentaires (22); קולו signifie: son bruit retentissant et son mugissement produit par les vagues qui s'entrechoquent dans

אלסמא או אלעלו ומחץ תפסיר רום ידהו נשא אלי
אלסמא רפע ידה ויריד בדלך רפע אמואגה ושבחהא
באלידים מגאוא פיכון אלצמיר פי נשא ופי ידהו ראגעא
אלי תהום איצא וקיל אן אלמראד בדלך אנה רפע ידיה *a*)
אלי אלסמא חאלפא אן לא יתעדא טורה עלי מעני כי אשא
אל שמים ידי או מסתגירתא פיטלב מלגא ומהרבא אד
לא יטיק אן יתעדא מכאנה אלמחדוד לה עלי מעני אשר
שמתי חול גבול לים חק עולם ולא יעברנהו פהדא שרח
מאחר אלקול ואמא שרח מענאה פאמא עלי אלראי אלאול
פהו איצא וצף אנכסאר אלאעדא ואנטראדהם מן בין ידי
ישראל ומהלהם באלהרים ואלתהומות עלי אלטריק

a) ידאה.

---

lui. — רום est le ciel, ou la hauteur; la traduction simple des mots רום ידהו נשא est: *Au ciel il a levé sa main.* Il veut dire par-là: *il a élevé ses vagues*, et, par métaphore, il compare celles-ci avec *les mains;* ainsi le pronom (de la troisième personne) dans נשא et dans ידהו se rapporte à תהום. Selon d'autres, on veut dire par là qu'il (l'Océan) a levé ses mains au ciel, jurant qu'il ne dépasserait pas sa limite; ce serait conforme au sens de ces mots: *Car je lève ma main au ciel* (Deut., 32, 40). Ou bien, (il lève les mains) en suppliant, pour demander une retraite et un refuge, parce qu'il ne peut dépasser l'endroit qui lui a été fixé; ce qui serait dans le sens de ce passage: *J'ai placé le sable comme limite à la mer, borne éternelle qu'elle ne saurait dépasser* (Jérém., 5, 22). Ceci est l'explication littérale de la phrase. Quant à l'interprétation du sens, ce serait, selon la première opinion, encore une description de la défaite des ennemis et de leur fuite devant Israël; il les compare aux montagnes et aux abîmes, selon la

אלמעלום מן אלתמתיל ורבמא כאן אלמראד באלהרים אלמלוך ובאלמיאה עסאכרהם וגנודהם וקו' יחילו עלי הדא מסתקבל פי מוצע אלמאצי ויחתאג איצא תקליבא ליטהר אלמעני אי ראוך הרים ויחילו וקיל איצא אנה עאד ואצפא ליום מעמד הר סיני בזעזעה אלגבאל ואצטראב אלאבחר ישיר אלי אלמעגזאת אלכארקה ללטבאיע אלתי טהרת פי דלך אליום וקיל אנה ישיר בקו' ראוך יחילו הרים אלי מעמד הר סיני איצא כמא קאל תע' ויחרד כל ההר מאד ובק' זרם מים עבר אלי אלאמטאר אלתי כאנת חינוד כמא קאלת דבורה ע"ה ארץ רעשה גם שמים נטפו גם עבים

---

manière métaphorique déjà connue. Peut-être veut-il désigner, par les montagnes, les rois, et par les eaux, leurs armées et leurs troupes. יחילו est, selon cette explication, un futur en place du prétérit; il faut aussi, pour que le sens soit clair, admettre une transposition, savoir, ראוך הרים ויחילו. Il y en a qui disent qu'il décrit ici de nouveau le jour de *la station du mont Sinaï*, par le tremblement des montagnes et l'agitation des mers, faisant allusion aux miracles contraires à la nature (23), qui se manifestèrent en ce jour. D'autres disent que, par les mots ראוך יחילו הרים, il fait allusion, en effet, à la station du mont Sinaï, comme le dit Dieu (dans la Thorah) : *Et toute la montagne fut fortement ébranlée* (Exode, 19, 18); mais les mots זרם מים עבר se rapportent aux pluies qui tombèrent alors, comme l'a dit Deborah : *La terre trembla et les cieux dégoutèrent, et les nues distillèrent de*

נטפו מים ופי הדא איצא אשארה באטנה אלי לפיץ אלמשבה
באלמא אלוארד מן אלעאלם אלעקלי אלדי בה אדדך מא
אדרך מן חקאיק אלוגוד פי דלך אלמקאם ובקולה נתן
תהום קולו אלי קריעת ים סוף והלאטם אמואגה פי תגריק
פרעה וחילו פיכון הדא זיארה וצף למא וצפה אולא ואמא
עלי אלראי אלתאני פאן אלגמיע טלבה ודעא עלי טריק
אלאכבאר פחק ראוך ועבר וסאירהא אלאסתקבאל לאנהא
דעא ודלך עלי נהג קולה פי שירת הים נחית בחסדך נהלת
בעזך ואלמעני נחה ונהל וקד אעלמתך בטריק אלנבואה
פי דלך ונחוה ומעני קו' ראוך יחילו הרים חדוה אלזלאזל
אלהי תכון לחזאחם אלאכברה וטלבהא אלצעוד ודלך מן

---

l'eau (Juges, 5, 4). En outre, il y aurait dans cela une allusion allégorique sur l'inspiration, comparée à l'eau, qui descendit du monde intellectuel, et par laquelle eut lieu la conception des vérités de la création que l'on comprit dans ce lieu. Enfin les mots נתן תהום קולו se rapporteraient à la séparation de la mer de Souph et au choc de ses vagues, lors de la submersion de Pharaon et de son armée. Ce serait donc une nouvelle description de ce qu'il a déjà décrit auparavant. — Selon la seconde opinion, tout le verset est une prière et une invocation présentée sous la forme *énonciative ;* עבר ,ראוך et les autres verbes devraient donc être au futur, puisque c'est une prière, mais c'est de la même manière qu'on trouve, dans le *Cantique de la mer*, נחית et נהלת (Exode, 15, 13) dans le sens de נְחֵה et נַהֵל. Je vous ai déjà fait connaître, sous ce rapport et sous d'autres analogues, l'usage suivi dans les prophéties. Quant au sens des mots ראוך יחילו הרים, ils se rapportent (selon cette seconde interprétation) aux tremblements de terre qui arrivent par l'accumulation des vapeurs

אסבאב תכּוֹן אלסחב ואלאמטאר ואנפגאר אלאעין ולדלך
אתבעה בקולה זרם מים עבר הם דכּר הלאטם אמואג
אלבחאר אלדי יכון בחרכה אריאח אלדי כל דלך מן לואזם
צעוד אלאבכרה ומנהא תחכּוֹן אלסחב ורתנזל אלאמטאר *a*)
ודלך מעני קו' הקורא למי הימ ויושפכם על פני הארץ פלדלך
קאל הנא נתן תהום קולו וקול פי קו' רום ידהו נשא עלי
הדא אלתפסיר וגהא אכר והו אן יכון אלצמיר פי ידהו
עאידא אלי רום והו אלפאעל איצא פי נשא ואלמעני אן
אלסמאואת מדת ידהא *b*) עלי אלבחר אי אטהרת פעלהא
פיה פי גדב אלאבכרה לאחדאת אלאתאר אלעלויה פאן
אסבאב גמיע דלך וארדה מן אלסמא באמר כאלקהא

a) אלמטאר. *b*) ידא.

---

cherchant à monter; c'est-là aussi une des causes de la formation des nuages et des pluies, et du jaillissement des sources; c'est pourquoi il fait suivre les mots זרם מים עבר. Ensuite il parle du choc des vagues de la mer causé par le mouvement des vents; car tout cela est la suite nécessaire des vapeurs qui s'élèvent, et par lesquelles les nuages se forment et les pluies descendent. Tel est aussi le sens de ces mots : *Il appelle les eaux de la mer et il les verse sur la surface de la terre* (Amos, 5, 8), et c'est dans ce sens qu'il dit ici נתן תהום קולו. Il y en a qui, suivant cette (seconde) interprétation, ont expliqué les mots רום ידהו נשא d'une autre manière, en faisant rapporter le pronom dans ידהו à רום qui serait aussi le sujet de נשא; le sens serait alors, que les cieux ont étendu la main sur la mer, c'est-à-dire, qu'ils ont manifesté leur action sur elle, en attirant les vapeurs, afin de faire naître les phénomènes célestes; car les causes de tout cela descendent du ciel par ordre de son créateur.

11 שֶׁמֶשׁ יָרֵחַ עָמַד זְבֻלָה הדא מחדוף מנה ויו אלעטף אד אלמעני
שמש וירח וזבול אצל וצעה ללמסכן מתל בנה בניתי בית
זבול לך ומנה קיל הפעם יזבלני אישי תם אסתעיר ללסמא
כמא אסתעיר להא מעון איצא ואלהא מזידה ללתפכים ועמד
פי מוצע עמדו וקד יקאל אן אלמעני אן כל ואחד מנהמא a)
עמד ולא בד מן תקדיר בא אלטרף ליתם בהא אלכלאם
פכאנה קאל שמש וירח עמדו בזבול אי בשמים ומענאה אמא
עלי אלראי אלאול פמא תבין פי ספר יהושע פי קולה וידם
השמש וירח עמד והדא אלתפסיר ירגח אן אלמראד בקולה

a) מנהם.

---

11. שמש ירח עמד זבלה Ici le ו copulatif a été omis, car le sens est : le soleil *et* la lune. Le mot זבול s'applique primitivement à *la demeure*, comme p. e. בית זבול (I Rois, 8, 13); de là vient le verbe יזבלני (Genèse, 30, 20 : *il demeurera avec moi*); ensuite on l'emploie métaphoriquement pour *le ciel*, comme on emploie, dans le même sens, le mot מָעוֹן (24). Le ה (dans זבלה) est ajouté pour la *magnificence* (c'est-à-dire, pour rendre le mot plus sonore). עמד (*s'arrêta*) est pour עָמְדוּ (*s'arrêtèrent*); mais on peut dire aussi que le sens est : *Chacun des deux s'arrêta*. Il faut nécessairement sous-entendre la préposition ב, pour que la phrase soit complète; c'est comme s'il avait dit : שמש וירח עמדו בזבול. c'est-à-dire, (le soleil et la lune s'arrêtèrent) *au ciel*. — Selon la première opinion, cette phrase aurait le sens qui a été expliqué dans le livre de Josué, aux mots : *Et le soleil s'arrêta et la lune resta immobile* (Jos., 10, 13); cette interprétation nous ferait

ראוך יחילו הרים וג׳ ממאלך אלכנעניים ועסאכרהם לאנה
חינוד קאל יהושע שמש בגבעון דום וירח בעמק אילון וקו׳
לאור חציך יהלכו עין ישראל וכרלך לנוגה ברק חניתך
ויחתאג ואו אלעטף אי ולנוגה ויריד באחצים ואחניה אעניאה
אלואקיה להם אלנאצרה להם עלי אלאעדא כפעל אללאת
אלסלאח אסתעארה ותמתילא וקיל אן מעני התקדים שמש
ירח עמד זבולה עלי הדא אנהם לא יהתדון בהא עלי סביל
אלמבאלגה לאסתגנאיהם בנורה תע׳ אלהאדי להם פכאנהא
וקפת עין אלחרכה באלאצאפה אליהם והם אנמא יסירון בנור
אלעניאה פקט הו קולה לאור חציך יהלכו וג׳ והדא תאויל

---

pencher à voir dans les mots ראוך יחילו הרים une allusion aux royaumes des Cananéens et à leurs armées; car ce fut alors (dans la guerre contre les Cananéens) que Josué prononça ces mots : *Soleil arrête-toi à Gabaon, et toi, lune, dans la vallée d'Ayyalon* (ib., vers. 9). — Les mots לאור חציך יהלכו se rapportent aux Israélites, de même que les mots לנגה ברק חניתך, qu'il faut faire précéder du ו copulatif. Par חצים et חנית il désigne, métaphoriquement et par comparaison, la Providence qui les protégeait et qui les secourait contre les ennemis, comme le font les armes de guerre. Il y en a qui disent que, si le prophète fait précéder ces derniers mots par la phrase : *Le soleil et la lune s'arrêtèrent au ciel*, il veut dire par là — en parlant hyperboliquement — qu'ils ne furent pas guidés par eux (par le soleil et la lune), se trouvant suffisamment éclairés par la lumière de Dieu qui les guidait; c'est donc comme si ces luminaires, par rapport à eux, s'étaient arrêtés dans leur mouvement, car eux, ils marchaient par la seule lumière de la Providence. Tel est le sens de ces mots : לאור חציך וג׳ (*Ils marchaient à la lumière de tes flèches, à la lueur de l'éclair de ta lance*); c'est, comme vous voyez, une

כמא תרי והו ינאסב ועדה תעאלי בקו לא יהיה לך עוד
השמש לאור יומם ולנוגה הירח לא יאיר לך והיה לך י״י
לאור עולם ואמא עלי אראי אלתאני פי אמעני איצא דעא
אתי בלפט אלמאצי ואלמראד אסתר נור אלשמס ואלקמר
כמא יתראכם מן אלסחב פתחול בינגא וביגהא פלא תטהר
פתכון כאנהא קד וקפת עז אחרכתה ולם תטלע מן אלמשרק
אד ליס תטהר ללאבצאר ואגן עז נורהא בנור אשחב ואברוק
אלתי הי איצא מן אלאתאר אלעלויה אלמצאחבה ללגיום
ואלאמטאר פי גאלב אלאוקאת פאסתעאר לאנחגאב אלגיין
אלוקוף וללשהב ואלברוק חצים וחניתות דלך קוי לאור

---

interprétation allégorique, conforme à cette promesse du Très-Haut : *Le soleil ne te servira plus de lumière le jour, la lune ne t'éclairera plus de sa clarté, mais Dieu sera pour toi une lumière éternelle* (Isaïe, 60, 19). — Selon la seconde opinion, cette phrase a également le sens optatif, exprimé par le prétérit ; voici ce que le prophète aurait voulu dire : «Cache la lumière du soleil et de la lune, par les nuages qui s'amoncellent, afin que ceux-ci planent entre nous et ces luminaires, et que ces derniers n'apparaissant pas, semblent s'être arrêtés dans leur mouvement et ne plus se lever de l'Orient, puisqu'ils ne se montreront pas à la vue ; et remplace leur lumière par celle des flammes et des éclairs, faisant partie aussi des phénomènes célestes qui accompagnent généralement les nuages et les pluies.»—Il aurait donc dit métaphoriquement, que les deux luminaires *s'arrêtent*, pour dire *qu'ils soient voilés*, et de même il aurait désigné les *flammes* et les *éclairs*, par les mots *flèches* et *lances* ; et dans ce sens il

12 חציך יהלכו לנוגה ברק חניתך בְּזַעַם תִּצְעַד־אָרֶץ בְּאַף
תָּדוּשׁ גּוֹיִם שרח תצעד לחכטי מן ויהי כי a) צעדו ולתקדיר
תצעד בארץ או על הארץ והו מגאז פי חקה תע׳ ואסתעארה
לאחלאל אלעקאב בממאלך אלארץ אלטאגיה רֹם שרח
אלמעני בקולה באף תדוש גוים מחץ אללפט תדוסהם
ואלמעני כסרהם ואתלאפהם והדא עלי אלראי אלאול דעא
דעא בה חבקוק ע״ה עלי אלאעדא אלמתגלבין עלי ישראל
והם מלכי אשור ונבוכדנאצר ונחוהם כאנה יקול כמא פעלת
חלך אלאפעאל אלעטימה פי אולאיך אלאעדא אלמתקדמין
אפעל איצא פי האולאי ואלמעני איצא עלי אלראי אלתאני

a) כאשר .

---

aurait dit : לאור חציך וג׳ (*Puissent-ils marcher à la lumière de tes flèches, à la lueur de l'éclair de ta lance*).

12. בזעם תצעד ארץ וג׳ Le verbe צעד signifie *faire des pas*, comme dans ויהי כי צעדו (II Sam., 6, 13) ; ארץ a la valeur de בארץ, ou על הארץ. Par rapport à Dieu, c'est une expression figurée et métaphorique, pour dire, qu'il fasse tomber le châtiment sur les royaumes de la terre, rebelles (à son culte) ; ensuite le prophète en explique lui-même le sens, en disant באף תדוש גוים, ce qui signifie littéralement *tu les fouleras*, mais il veut parler de leur défaite et de leur ruine. Selon la première opinion, c'est une prière par laquelle 'Habakkouk prie contre les ennemis qui dominent sur Israël, tels que les rois d'Assyrie, Nebouchadnéçar, etc. ; il semble dire : Ces grands exploits que tu as faits contre les ennemis d'autrefois, fais-les de nouveau contre ceux-ci. Selon la seconde opinion, le sens est absolument le même,

רהו הדא בעינה אעני אלדעא (a בתכליצהם או באכד
תארהם מן אלעדו אלקאצד להם פי וקת אלגוע אלמצעף
להם ען לקאיה ואלגמיע אנדאר ואכבאר עלי טריק דעא
13 כמא עלמת   יָצָאתָ לְיֵשַׁע עַמֶּךָ מעני אליציאה פי חקה
תעאלי טהור קדרתה וענאיתה פי פעל מא יפעלה במשיתה
נחו קו׳ י״י כגבור יצא וג׳ ויצא י״י ונלחם והדא איצא דעא
בלפט אלמאצי וכדלך מחצת ואלמעני צא ומחץ וחרף את
פי קולה לישע את משיחך מזיד לא חאגה אליה אד אלמעני
לישע משיחך מתל לישע עמך ויחתאג ויו ללעטף אי
ולישע משיחך פהו גני ען חרף את אלא יכון לישע הנא פי

a) אלאעדא.

---

je veux dire, qu'il prie pour qu'ils soient sauvés, ou pour qu'ils tirent vengeance de l'ennemi qui se dirigera sur eux au moment même de la famine qui les rendra trop faibles pour qu'ils puissent marcher à sa rencontre. Le tout est une prédiction et un avertissement sous forme de prière, comme vous le savez déjà.

13. יצאת לישע עמך Le verbe יצא appliqué à Dieu signifie la manifestation de sa puissance et de sa providence au moyen de l'action qu'il fait par sa volonté, comme, par exemple, י״י כגבור יצא (Isaïe, 42, 13), ויצא י״י ונלחם (Zachar., 14, 3). Ceci est également une prière exprimée par le prétérit, de même que מחצת ; car le sens est צֵא et מְחַץ. — La particule את dans לישע את משיחך est superflue et on n'en a pas besoin, car le sens (ne demande que) לישע משיחך, conformément à לישע עמך ; seulement il faut faire précéder les mots לישע משיחך par le ו copulatif ; mais on aurait pu se passer de la particule את, à moins que לישע ne soit ici en

מוצע אלמצדר פכאנה קאל להושיע את משיחך ואלטאהר
אנה ישיר בהדא אלי עטמתה תעאלי פי אתלאף עסכר
סנחריב עלי ירושלם כמא קאל ויצא מלאך י״י ויך במחנה
אשור וג׳ פיכון משיחך הנא חזקיה מלך יהודה ועז סנחריב
יקול מחצת ראש מבית רשע יעני בה אתלאף רוסא עסכרה
או אתלאפה הו פי בלדה בעד הרובה פיכון אלחקדיר
מחצת ראש רשע בביתו וקו׳ ערות יסוד עד צואר סלה
שרחה כשפה להם מן אסאפלהם אלי אעלאקהם סרמרא
ערות מצדר מן ערו ערו עד היסוד בה ויריד ביסוד הנא
אלספל למקאבלתה בצואר והו כנאיה עז אלערוה ודלך

---

place de l'infinitif, comme s'il avait dit להושיע את משיחך. Il paraît clair que le prophète fait allusion par là à la grandeur que Dieu manifesta en détruisant l'armée de San'hérib qui assiégeait Jérusalem, comme il est dit : *Un ange de l'Éternel sortit et frappa, dans le camp des Assyriens, cent quatre-vingt-cinq mille hommes* (II Rois, 19, 35). Ainsi le mot משיחך désigne ici 'Hizkiah, roi de Juda, et c'est de San'hérib qu'il dit : מחצת ראש מבית רשע (*tu as brisé la tête de la maison de l'impie*), c'est-à-dire, qu'il a fait périr les chefs de son armée ; ou bien qu'il l'a fait périr lui-même dans son pays, après sa fuite, de sorte que ces mots auraient la valeur de מחצת ראש רשע בביתו. — Les mots ערות יסוד עד צואר סלה signifient que Dieu les a découverts depuis le bas jusqu'au cou, à perpétuité. ערות est l'infinitif de ערו ערו (Ps. 137, 7) ; יסוד, opposé à צואר (cou), signifie ici *le bas*, et est une dénomination des

כמא קאל פי הדא אלמעני והראיתי גוים מערך ואיצא למעני הביט אל מעוריהם ונחו דלך אלמעני פיה התך תוב עזהם ואטהאר פציחתהם בפעלהם וזואל אלסעד אלפאתר לעיובהם וימכן אן יכון אלמראד בהדא הלאך נכוכדנאצר ודולתה וכרוג יויכין מן סגנה או הלאך מלך כשרים גמלה ונצרה ישראל בעדהם עלי יד כורש וולאיה זרובבל בן שאלתיאל פי אול בית שני והו אלדי אשאר אליה בקולה לישע את משיחך וקד יקאל אן דלך כלה איצא ואלפסוק אלדי קבלה תחמה וצף אלאפעאל אלמאציה ואן אלמראד בה טהור מלך דויד ע"ה ואנכצאע מלוך אלאמם בין ידיה

---

parties honteuses. C'est dans le même sens qu'on trouve והראיתי גוים מערך (Na'houm, 3, 5), de même למען הביט אל מעוריהם (ci-dessus, 2,15) et d'autres expressions semblables ; le sens est qu'il a déchiré le vêtement de leur gloire, qu'il a fait paraître leur honte dans leurs œuvres et qu'il a fait cesser la fortune qui cachait leurs vices. — Il se peut aussi que le prophète ait voulu parler ici de la ruine de Nebouchadnéçar et de son règne, et de la sortie de Ioïachîn de sa prison, ou bien de la ruine totale de l'empire des Chaldéens, du triomphe que les Israélites obtiendraient depuis par Coresh, et du gouvernement de Zeroubabel, fils de Schealthiël, au commencement du second Temple ; ce serait de lui qu'il aurait dit לישע את משיחך. — Il y en a qui disent que tout ceci, ainsi que le verset précédent, est un complément de la description des actes passés, et que le prophète veut parler de l'apparition du règne de David, de l'humiliation que les rois

ופתחה למא פתח מן אלבלאד ונחו דלך ורבמא געלה בעץ
אלנאס איצא ועדא מסתאנפא באמר אלמשיח אלמנתטר
מהרה יגלה ואלאנתקאם מן אלאמות אלטאלמין לישראל
פי אלגלות ואללפט מחתמל כמא תראה לכן אכר אלקול
14 עלי סיאקחה תדל עלי מא דכרנאה אולא נָקַבְתָּ בְמַטָּיו
ראש פְּרָזָיו אלצמיר פי במטיו ופי פרזיו ראגע אלי אלעדו
אלמדכור אמקול ענה מבית רשע ומטיו עציה ופרזיו ארבאצה
ואלתקדיר ראשי פרזיו והם אלרוסא אלמתולין עלי אלבלאד
פלמא סמאהם ראשים אסתעאר עטבהם ואתלאפהם
תחקיבהם באעצא פקאל נקבת במטיו ואנמא נסבת אלמטות

---

des nations subirent devant lui, des pays dont il fit la conquête, et ainsi de suite. — Enfin il y en a qui y voient une promesse pour le temps futur, au sujet du Messie que nous attendons — puisse-t-il apparaître bientôt! — et de la vengeance (qu'on tirera) des peuples qui oppriment Israël dans l'exil. — Le texte, comme vous voyez, supporte (plusieurs interprétations); mais la fin du discours et le contexte indiquent celle que nous avons rapportée en premier lieu.

14. נקבת וג' Le pronom dans במטיו et dans פרזיו se rapporte à l'ennemi en question, dont il a été dit מבית רשע. — מטיו veut dire *ses bâtons*, et פרזיו *ses gîtes* (ou *ses demeures*). (ראש a ici) la valeur (du pluriel, comme si on lisait) ראשי פרזיו; ce sont les chefs qui dominent sur les pays. Or, comme il les appelle ראשים (têtes), il désigne métaphoriquement leur ruine et leur destruction, en disant *qu'ils ont été percés avec le bâton*, et il s'exprime: נקבת במטיו (tu as percé avec *ses bâtons*); les bâtons sont ici at-

אלי אלמעאקבין בהא יעני אן עקאבהם באלאהם נפסהא
אי במא היוה ליעאקבוא בה גירהם ואלמראד בדלך אנהם
עוקבוא במא אוגבוה עלי אנפסהם באפעאלהם הדא הו
אלתפסיר אלדי ואפק כון אלקול ען סנחריב ושיעתה פאן
עקאבהם לם יכן אלא באמר אלאהי לא באלה טאהרה
ואמא עלי גירה מן אלוגוה פיחתמל דלך ויחתמל איצא
אן יכון אלצמיר פי במטיו עאידא *a*) אלי אלמשיח אלמדכור
ופי פרזיו אי אעדו וקד גוז איצא פי פרזיו אן יכון משאבהה
להסמיה אלחזיר פי לגה אלפרס פרזאן פיכון שרחה רוס
וזראיה או יקדר ראשיו ופרזיו אי מלוכה ווזראה ופי הדא

a) עאיד .

---

tribués à ceux-là mêmes qu'ils servent à châtier, pour dire que leur châtiment (s'exécute) avec leurs propres instruments, savoir, avec ce qu'ils avaient préparé pour châtier les autres; il veut dire par là qu'ils ont été chatiés comme ils le méritaient par leurs propres œuvres. C'est là l'explication qui conviendrait le mieux, si on suppose qu'il est ici question de San'hérib et de sa suite ; car leur châtiment n'eut lieu que par la parole divine et non pas par une arme visible. Si on admet une des autres interprétations (données au verset précédent), il est encore possible (d'expliquer celui-ci) de la même manière ; mais alors il se pourrait aussi que le pronom dans במטיו se rapportât à celui qui est mentionné (sous le nom de) משיח et (le pronom) dans פרזיו à l'ennemi.—Quant au mot פרזיו, on a pensé aussi qu'on pourrait le comparer à *ferzân*, mot qui, dans la langue persane, s'emploie pour *un vézir* (ou *un homme de distinction*); on traduirait alors: *les têtes de ses vézirs*, ou bien, en donnant (à ces deux mots) la valeur de ראשיו ופרזיו, (on traduirait) *ses rois et ses vézirs*. Mais cela

בעד וקו׳ יסערו להפיצני שרחה *a*) אלדין יהיגון אי יסרעון פי אלחרבה להבדידנא ותפריק שמלנא ישתק יסערו מן כי הים הולך וסוער ואיצא רוח סערה וישתק להפיצני מן ויפץ י״י אותם וקו׳ עליצותם מעטוף עליה ויחהאג ויו אי ועליצותם ולפטה כמו לא חאגה אליהא פי אלמעני לאן שרחה וסרורהם אכל אלצעיף פי אלכפא אי נהבה ואתלאפה ישתק עליצותם מן עלץ לבי בי׳ ויריד באלעני אלשעב אלצעיף יעני בה ישראל בחסב חאלהם פי דלך אלוקת פאלמעני אגעל עקאב להם גואא *b*) עלי הדה אפעאל בנא וקיל פי עליצותם כמו לאכל עני במסתר בחסב אלראי אלחאני מעני אכר

a) ושרחה . *b*) גזא .

---

est invraisemblable. Les mots יסערו להפיצני signifient : *Ceux qui s'agitent*, c'est-à-dire, *qui se hâtent dans leur mouvement, pour nous séparer et nous disperser*; יסערו est dérivé de (la racine סער, qui s'applique à la *mer orageuse*, par exemple,) כי הים הולך וסוער (Jona, 1,11) et d'où vient aussi רוח סערה (*vent orageux, tempête*, Ps. 107, 25). להפיצני est dérivé de (הפיץ *disperser*, p.e.) ויפץ י״י אותם (Gen., 11, 8). עליצותם se lie avec ce qui précède, et il devrait être précédé d'un ו; le mot כמו n'est pas nécessaire pour le sens, car on doit traduire : *Et (c'est) leur joie de dévorer le faible à la dérobée*, c'est-à-dire, de le piller et de le perdre; עליצותם vient de עלץ (I Sam. 2,1). Par עני il veut désigner *le peuple faible*, c'est-à-dire *les Israélites*, par rapport à l'état dans lequel ils se trouvaient alors. Le sens est : *Inflige-leur le châtiment, en revanche des actions qu'ils commettent contre nous.* — Par rapport à la seconde opinion, on explique les mots עליצותם כמו לאכל עני במסתר dans un autre sens, savoir : Puissent-ils être punis pour la joie qu'ils

והו אנהם יעאקבון עלי סרורהם בכון אלצעיף אליד מנא
יאכל טעאמה פי אלכפא לכשיהה אן יתגצב (a מנה לשרה
אלגוע דַּרַכְתָּ בַיָּם סוּסֶיךָ וג׳ דרכה סלכת מתל דרך 15
כוכב מיעקב ומנה יסמי אלטריק דרך והו דאתי פלדלך
יחתאג בא לאצקה מע סוסיך ללאסתעאנה פיכון אלתקדיר
בסוסיך וקו׳ חומר מים רבים בדל מן אלים או מעטוף עליה
ואלבא אלתי פי בים עאמלה פיה איצא פכאנה קאל דרכת
בים סוסיך ובחומר מים רבים וחומר הנא ואחד חמרים
חמרים והי אלאכראם ויריד בה העלם אלמיאה ואן קיל אן
דרכת מתעד (b אלי סוסים ואן כאן כפיפא אסתגני עז התקדיר

a) יתגצב. b) מתעדי.

éprouvent de ce que l'indigent parmi nous prend sa nourriture à la dérobée, craignant, à cause de sa grande faim, qu'on ne la lui ravisse.

15. דרכת veut dire *tu as marché*, (*tu t'es avancé*,) comme דרך כוכב מיעקב (Nombres, 24, 17); de là le *chemin* est appelé דֶּרֶךְ. Comme c'est un verbe neutre, il aurait fallu joindre le ב *instrumental* (25) à סוסיך, qui a valeur de בסוסיך.—Les mots חמר מים רבים sont l'*appositif* ou le *conjoint* (26) de ים *mer*, et se trouvent également sous la dépendance du ב dans בים; c'est comme s'il avait dit: דרכת בים סוסיך ובחמר מים רבים.—חֹמֶר est ici le singulier de חֳמָרִים (Exode, 8, 10), qui signifie *des monceaux*; il veut parler des eaux qui *s'amoncelaient* (27).—Si on prend דרכת pour un verbe transitif ayant pour régime סוסים, bien qu'il soit au Kal,

אלבא פי סוסיך אד יכון מתל לו קאל הדרכת בים סוסיך
אי סלכתהא פיה ויכון אן יכון שרח דרכת דרסת מן ואדרכם
באפי ואלמפעול חומר מים רבים פיכון אלתפסיר דרסת
בכילך פי אלבחר אכדאם אלמיאה אלגזירה והם מן יפסר
חומר הנא באלטין מתל כחומר ביד היוצר ואלתפסיר אול
ענדי אנסב ואלמראד בהדא איצא כסר גיש לעדו אלמדכור
אלממתל באלבחר ובאלמיאה אלגזירה ואלמראד באסוסים
אלענאיה אלפאעלה לדלך לאן אלסוסים פי ערפנא איצא מן
אסבאב אלנצר ואלטפר וקד יקאל אן דרכת מענאה אלדרס

---

on n'a pas besoin de sous-entendre le ב avec סוסיך ; car ce serait alors comme s'il avait dit הדרכת בים סוסיך *tu as fait marcher tes chevaux dans la mer.*—Il se peut que דרכת signifie *tu as écrasé, foulé*, comme ואדרכם באפי (Isaïe, 63, 3), et que חמר מים רבים en soit le régime ; la traduction serait alors : *Tu as foulé avec tes chevaux, dans la mer, les monceaux des eaux abondantes.* — Il y en a qui expliquent ici חומר par *argile, boue*, comme כחמר ביד היוצר (Jérémie, 18, 6) ; mais la première explication me paraît plus convenable. Le prophète veut ici parler également de la défaite des troupes de l'ennemi en question, qui est comparé à la mer et aux eaux abondantes ; par סוסים il veut désigner la Providence qui accomplit ces actions, car le mot סוסים (*chevaux*), dans notre langage, (désigne) aussi des instruments de la victoire et du triomphe. — Il y en a qui disent que דרכת a le sens de *fouler, écraser*, et que (en même temps) il est transitif, ayant pour

ואדום והו מהעד אלי אלסוסים והם סוס פרעה וחילו
ונסבהם איה הע' לטהור אקהדארה ועטמתה פי תגריקהם (a
ויקדר עלי חומר טין ותשומם (b או ויהיו חומר מים רבים
ונחו דלך וקיל איצא אן אלמראד טהור אקדרה פי קריעת
ים סוף ואלמעני אנך געלת סוסיך חניוד חומר מים רבים
פיכון אתקדיר דרכת בים וסוסיך חומר מים רבים ואתפסיר
כלכת פי אלבחר וגעלת כילך פיח אכדאם אלמיאה אי אנך
אקמת אכדאם אלמיאה מקאם אלכיול פי אתלאף אלעדו
והדא כלה תאבתה סיאקה לקול ואנסב אן יכון מנסוקא
עלי מא תקדמה (c כמא קלנא אולא וקיל איצא פיה מעני

a) תגריקה. b) ותשמים. c) תקכוה.

---

régime *les chevaux*, qui sont ceux de Pharaon et de son armée; on les attribue à Dieu (en disant *tes chevaux*), parce qu'il manifesta sa puissance et sa grandeur en les submergeant. Avec חמר *boue, limon*, il faudrait alors sous-entendre ותשימם ou ויהיו — *tu en as fait*, ou *ils sont devenus* (*comme*) *le limon des vastes eaux*— ou quelque autre verbe semblable. — On a dit aussi que le prophète veut parler de la manifestation de la puissance (divine), dans la séparation de la mer de Souph, et que le sens est: «Tu pris alors pour tes chevaux חמר מים רבים.» Il faudrait alors construire: דרכת בים וסוסיך חמר מים רבים et traduire de cette manière: *Tu as marché dans la mer, et tu y as fait des eaux amoncelées tes chevaux*, c'est-à-dire, tu as pris les eaux amoncelées en place des chevaux, en détruisant l'ennemi. Mais le contexte répugne à tout cela, et il est plus convenable que ce (verset) soit la suite de ce qui précède, comme nous l'avons dit d'abord. —

אכר בחסב אראי אלחאני והו אן סוסיך אסתעארה ללסחב
כמא תקדם פי קולה כי תרכב על סוסיך וג׳ ואלמעני אנה
ידעו בסרעה צעוד אלאבכרה מן אלבחר והכון אלאמטאר (a)
מנדא וקיל אנה ישכו אן אללה תעאלי סאקהא באלאמטאר
אלי נאחיה אלבחר חתי לא יחצל בדא נפע לארץ ישראל
עקאבא להם ולדלך אתבעה בקו׳ שמעתי ותרגז בטני כמא
סיבין שָׁמַעְתִּי וַתִּרְגַּז בִּטְנִי יריד בקו׳. ותרגז בטני אהתזאז
16 אלאחשא וארתעאדהא מן שדה אלכוף כמא תקדם פי קו׳
ירגזון יריעות ארץ מדין ומנה קו׳ איצא ותחתי ארגז ואללאם
פי לקול במעני אלמים אי מקול כאנה קאל ומן הקול צללו

(a) אלאבכרה.

Par rapport à la seconde opinion on a encore indiqué un autre sens, savoir que סוסיך est une expression métaphorique pour *les nuages*, comme on l'a déjà dit au sujet des mots כי תרכב על סוסיך. Le sens serait que le prophète prie pour que les vapeurs montent rapidement de la mer et qu'il s'en forme des pluies; ou bien (selon d'autres) il se plaint de ce que Dieu, pour les punir (les Israélites), pousse les vapeurs avec les pluies du côté de la mer, où il n'en résulte aucun profit pour la terre d'Israël, et c'est pour cela qu'il dit immédiatement après : שמעתי ותרגז בטני, comme on l'expliquera.

16. שמעתי וג׳ Par ותרגז בטני il veut parler de l'agitation et du tremblement des entrailles par la forte peur, comme nous l'avons dit au sujet des mots יגזון יריעות ארץ מדין (ci-dessus, vers. 7); il en est de même de ותחתי ארגז. — Le ל dans לקול a le sens du מ, c'est-à-dire מקול; c'est comme s'il avait dit ומן הקול צללו שפתי.—

שפתי ושרח צללו טנח מן הצלינה שחי אזניו ואלמעני אנח
מן שדה אלכוף מן מעני דלך אלצות אלמסמוע הרתעד
לשפתאן (a) ענד אכלאם פיכרג לפטחא מע צות מרתעד
כאנה טנין ורקב הו אלסוס ואלעה אלדי יציב אלעטם בעד
אלמות ואסתעארתה מע אלחיאה מגאוא ודלך לשרה
אלזמע ואלחזן כמא קיל ושמועה טובה תדשן עצם וצרה
ורוח נכאה (b) תיבש גרם ושרח וחחתי ארגז פי מכאני מן
וישבו תחתם אי במקומם ומעני יגודנו תגיש אלעסאכר
ואגיוש תסמא (c) אגדוד מתל בא מהגדוד (d) ומתלה גד גדוד

a) אלשפתין . b) ושמועה רעה . c) יסמא . d) מן הגדוד .

צללו signifie *elles bourdonnent*, comme תצלינה (I Sam. 3, 11) ; le sens est que, par la forte peur qu'il éprouvait de ce bruit qu'il entendait, ses lèvres tremblaient en parlant et proféraient leurs paroles avec un son tremblant, comme si c'était un bourdonnement. רקב est la vermoulure qui atteint les ossements après la mort ; si on l'emploie en parlant des vivants, c'est une métaphore pour peindre la forte frayeur et la tristesse, comme il est dit (dans les Proverbes, 15, 30) : *Une bonne nouvelle rend moëlleux les os*, et, au contraire (*ib.* 17, 22) : *un esprit abattu dessèche les os.* — ותחתי veut dire *à ma place*, comme וישבו תחתם (Deut., 2, 12 et suiv.) pour במקומם (*à leur place*). — יגודנו exprime *l'attroupement des armées*, car les *troupes* s'appellent גדוד, par exemple בא מהגדוד גד גדוד (II Sam. 3, 22) ; le même verbe se trouve dans

יגודנו ואלסאכן עוֹן אלחשדיד אלואגב לאנדגאם אלמהל
ומעני גמלה הדא אלפסוק אלדי ינאסב סיאקה אלמעאני
בעצהא עלי בעץ בחסב אלראי אלאול אנה וצף מן אלנבי
למא (a) יקול אולאיך אלאעדא אלדין גארוא עלי ישראל והם
אשור וכשדים ונחוהם ענד אדראך אלעקאב להם אנהם
יקולון למא ילחקהם מן אלזמע שמעתי ותרגז בטני לקול
צלולו שפתי יבוא רקב בעצמי ותחתי ארגז ואמא קולה אשר
אנוח ליום צרה וג' פיחתמל אן יכון איצא תחמה לקו'
ומענאה אד אסתקרינא וכבינא אלי וקת אלעקאב ואלשדה
ואלי צעוד אלשעב אלמחארב לנא אלמגיש עלינא פיכון חק
אלדאל מן יגודנו אן יכון בצרי מוצע אלסגול מע סקוט

(a) למא לפוא .

יְגוּדֶנּוּ (Gen. 49, 19), la lettre quiescente (le ו) remplace le redoublement (du ד) qui devait avoir lieu à cause de l'insertion de la lettre pareille.—Le sens de tout ce verset, conformément à la suite et à la liaison mutuelle des textes, est, selon la premièreopinion, celui-ci : savoir, que c'est une relation faite par le prophète de ce que diront ces ennemis qui faisaient des expéditions contre Israël, tels que les Assyriens, les Chaldéens, etc., lorsque le châtiment les atteindra ; ils diront, à cause de la frayeur qui les saisira : שמעתי ותרגז בטני וג' . Quant à ces mots : אשר אנוח ליום צרה וג' , il est possible qu'ils soient la suite de la phrase, et le sens serait : *Nous étions tranquilles et à couvert jusqu'à l'époque du châtiment et du malheur et jusqu'à ce que montât le peuple qui nous fit la guerre et qui s'attroupa contre nous.* Le ד de יגודנו devrait alors avoir un *céré* au lieu du *ségol ;* le נ devrait perdre le *daghesch*, et

תשדיד אלנן ואללאם פי לעם זאידה פי אלמעני ואלתקדיר ולעלות העם אשר יגוד אותנו ויחתמל אן יכון חכאיה קול ישראל מענאה אד נסתקר נחן ונבקא חתי ננטר יום שרהם ווקת מגי אלעדו אלמעסכר עליהם וגזוה להם ואללאם פי לעם איצא זאידה ואלתקדיר ולעלות העם אשר יגוד אותם וקד קיל פיה איצא אנה חכאיה קול אלכנעניים ונחוהם ענד בלוגהם כבר יציאת מצרים כמא קאל שמעו עמים ירגזון ודלך עלי נחו מא קיל אן קו' דרכה בים סוסיך עז קריעה ים סוף וקד אעלמתך אן סיאקה אלקול לא תנאסב דלך ואן אסתחסנה מסתחסן פלא צ'יר ואמא מענאה בחסב אלראי

---

le ל dans לעם serait superflu pour le sens, car la valeur (de ces derniers mots) serait : ולעלות העם אשר יגוד אותנו. Mais il se peut aussi que ce soit la relation du discours des Israélites; le sens serait alors : *Nous serons tranquilles et nous resterons là à attendre le jour de leur malheur et l'époque où l'ennemi rangé en bataille marchera contre eux et leur fera la guerre.* Le ל dans לעם serait également superflu et la valeur (des mots) serait ולעלות העם אשר יגוד אותם. — On a dit aussi que c'est la relation de ce que disaient les Cananéens et leurs semblables en apprenant la nouvelle de la sortie d'Égypte, ainsi que l'a dit (Moïse) : *Les peuples l'entendirent et ils tremblèrent* (Ex., 15, 14); et cela serait conforme à ce qui a été rapporté plus haut, savoir, que les mots דרכת בים סוסיך se rapportent à la séparation de la mer de Souph. Je vous ai déjà fait savoir que le contexte ne s'accorde pas bien avec cette interprétation; si cependant quelqu'un la préfère, il n'y a pas de mal à cela. — Quant au sens (qu'aurait le verset)

אחאני פאן הדא אלפסוק ואלדי a) בעדה הו התריח אלנבי באלאנדאר באלגוע אלואקע פי וקת אקבאל אלעדו קבל מגיה פקאל מתואליא מסתעטמא לוקוע דלך אדרכה אומע ענד אדראך דלך לכופה עלי ישראל הו קו' שמעתי ותרגז בטני וג' וקיל אנה דכר בטן ללחוק אלם אלגוע b) בה ושפתים לכון אנהא מדכל אלגדא וקו' אשר אנוח וג' תקדירה כי אמרתי אשר אנוח ומעאנה אנא טננא אנא נכון מסתריחין מסתקרין אלי וקת אלשדה ומגאהדה אלעדו עלי מא בינא מן תקדירה פי אלגוה אלאול פלם יאה אלאמר כדלך בל כאן פי דלך אלוקת מא יצפה פי אלפסוק אלאכר בקו' כי

a) אלדי , b) אלגוע .

---

selon la seconde opinion, le prophète, dans ce verset et dans celui qui suit, se prononcerait enfin *clairement* au sujet de l'avertissement (qu'il a donné) sur la famine qui devait avoir lieu à l'époque où l'ennemi s'avancerait, et avant son arrivée, et il dirait, en continuant et en exprimant toute la gravité de la chose, que la frayeur l'a saisi à cause de cet événement, dès qu'il en a eu connaissance, parce qu'il craignait pour Israël. Tel serait le sens de ces mots שמעתי ותרגז בטני וג' . — On dit qu'il mentionne *le ventre*, parce que c'est-là que se fait sentir la douleur de la faim, et *les lèvres*, parce que c'est par là qu'entre la nourriture. Avant les mots אשר אנוח il faut sous-entendre כי אמרתי . — Le sens serait : *Nous avions pensé que nous serions tranquilles et en repos jusqu'à l'époque de l'adversité et de l'invasion de l'ennemi* — [ainsi que nous avons expliqué la valeur (des mots) selon la première interprétation] — *mais il n'en fut pas ainsi;* au contraire, il arriva à cette époque ce qu'il va décrire dans le verset suivant, en

יז האנה לא הפרח   כִּי־תְאֵנָה לֹא־תִפְרָח וְאֵין יְבוּל בַּגְּפָנִים
כִּחֵשׁ מַעֲשֵׂה־זַיִת וג׳ יבול אסם ללתמר משתק מן הובלנה
בשמחות ולך למגיהא פי וקת מעלום כמא סמית אלגלאל
הבואה מן בא וקד יסמא בה סאיר מא תנבתה אלארץ כמא
קיל ונתן עץ השדה את פריו והארץ תתן יבולה (a ושרח
כחש מעשה זית אנקטע ועדם ואשתקאקה מן מעני אלכדב
כחש לו ומתלה מן לגה אכרי אשר לא יכזבו מימיו וקד
בינא מתל הדא פי קו׳ ותירוש יכחש בה ושדמות קיל אנה

a) את יבולה ·

---

disant : *Le figuier ne fleurit pas, etc.*

17. כי תאנה לא תפרח וג׳ Le nom de יבול désigne *les fruits ;* il dérive de (הוביל, *faire venir, amener, produire*, par exemple,) תובלנה בשמחות *elles seront amenées avec joie* (Ps. 45, vers. 16). —(On appelle ainsi les fruits) parce qu'ils *proviennent* à une époque connue, de même qu'on appelle le *blé* תבואה (*proventus*) de בוא *venir.* Quelquefois on appelle par ce nom (יבול) en général tout ce que la terre fait germer, comme p. e. ונתן עץ השדה את פריו והארץ תתן יבולה (l'arbre du champ donnera son fruit, et la terre donnera son *produit*. Ézech., 34, 27).—כִּחֵשׁ appliqué au produit de l'olivier, signifie *il a été coupé, il a manqué ;* ce sens est dérivé (au figuré) de celui de *mentir*,—p. e. כחש לו (I Rois, 13, 18)—comme dans cette autre locution אשר לא יכזבו מימיו (*comme une source d'eau*) *dont les eaux ne manquent pas* (Isaïe, 58, 11). Nous avons déja donné une explication semblable aux mots ותירוש יכחש בה (Hos., 9, 2).—Quant à שדמות on dit que ce sont les *ceps ;* cependant (la phrase ושדמות לא עשה אכל) n'est

אלדואלי ולים הו תברירא לקו' ואין יבול בגפנים בל אפרק
בינהמא אן אלגפן מוצועה עלי אלארץ ואלשדמה מרתפעה
עניא וכדלך קו' כי מגפן סדום גפנם ומשדמות עמורה וקיל
אן שדמות הנא אלורע מתל ושדמה לפני קמה אי אלורע
אלגיד כאמל אד לם יסתחכם אדראכה אמאם אלסנבל
אלקאים אלמדרך והו אלקמה וקד קיל אן ושדמה לפני קמה
מתל שדופות קדים באבתדאל אלמים ואלפא מן ב"ו"מ"ף
ומעניאה אלורע אלפאסד אלפארג קבאלה אלקמה והו אתאם
אלמדרך ושרח ממכלה אכם מחבם אלגנם והו אלוריבה
ומתלה ואן כאן באלה ממכלאות צאן והו משתק מן בית הכלא

---

pas une répétition des mots ואין יבול בגפנים, car ce qui distingue les deux (plantes), c'est que la גפן est couchée sur la terre, et la שדמה est élevée au-dessus d'elle. Il en est de même dans le passage כי מגפן סדום גפנם ומשדמות עמורה (Deut., 32, 32).— D'autres disent que שדמה est ici *la semence*, comme p. e. ושדמה לפני קמה (Isaïe, 37, 27) ce qui signifie *la semence imparfaite qui n'est pas encore parvenue à la maturité, et avant de former l'épi qui est debout et mûr, et qu'on appelle* קמה. Il y en a cependant qui disent que dans ce dernier passage שדמה a le même sens que שדופות קדים (Genèse, 41, 6 et 23), le פ étant changé en מ (car les deux lettres sont) de la classe בומף; le sens serait alors *la semence corrompue et vide*, opposée à קמה qui est *le (blé) parfait et mûr*. — מְכֹלָה est le nom de l'endroit où l'on enferme les troupeaux, savoir *l'étable*; מכלאות צאן (Ps. 78, 10) est la même chose, quoiqu'il soit écrit avec א. Ce mot est dérivé de בית הכלא

והו אסגן וקו׳ גזר הנא דאתי אד הו פי מוצע נגזר אד אנמא
תפסירה אנקטע אי עדם ורפתים זראיב אלבקר והו משהור פי
כלאם אואיל ז״ל יקולון פי אפראד מנה רפת בקר ואמראד
בהדא אלקול אמא עלי אלראי אלאול פאנה מתאל לתלאף
אלאמם אלאעדא a) גנדהם ועואמהם ורוסאהם וקואדהם
ומלוכהם ואקויאהם כמא מתלוא איצא פי שירת האזינו
בקו׳ חמאת בקר וחלב צאן עם חלב כרים ואלים בני בשן
כמא בין אלמתרגם ע״ה בקו׳ יהב להון ביות מלכיהון
ושליטיהון וגו׳ ואמא בחסב אלראי אלתאני פהו הצריח גיר
מאול בוקוע אלגדב פינף אלנבאת ותעדם אלתמאר ותפנא

a) ואלאעדא

---

prison. — גזר est ici un verbe neutre, car il est en place de נגזר et il a le sens de *être retranché*, *manquer*. רפתים signifie *les parcs de bœufs ;* ce mot est très-usité dans le langage des anciens (docteurs), qui disent au singulier רפת בקר (28). — Tout ce discours, selon la première opinion, renferme une image pour représenter la ruine des nations ennemies, de leur armée, leur bas peuple, leurs chefs, leurs gouverneurs, leurs rois, leurs héros ; de même, on les représente dans le cantique de האזינו par les mots חמאת בקר וג׳ *la crême des vaches, etc.* (Deut. 32,14), comme l'a expliqué le traducteur (chaldaïque) en disant : *Il leur a donné le butin de leurs rois et de leurs souverains, etc.* — Selon la seconde opinion, c'est un avertissement clair et sans allégorie de l'arrivée de la stérilité, (qui sera telle) que les plantes se dessècheront, que les fruits manqueront et que les animaux périront faute de

אלחיואנאת לעדם אלעלף אלדי תגדא בה ולאגחדא אנאס
בהא פקט לעדם אלגלאל ואלאחתמאר ואלבקול לשדה אלקחט
והדא אפסוק הו אקוי a) דליל אעתמד עליה פי הדא אלראי
18 קד בינא אחתמאה ואללה סב' אעלם וַאֲנִי בַיְיָ אֶעֱלֹזָה
למא דכר מכאפאתה תעאלי ללאעדא במא ילחקהם מן
אלבלאיא או מא ידרך ישראל מן אלשדה פי תלך אלחאל
עלי אלתפסיר אלאאני קאל מבשרא לישראל ואמא נחן פנכר
בעד דלך במגותה אללה ובכונה הו אלמגית אלנאצר לנא
הם קאל דלך לאן אלקוה ואלתאייד אנמא תחצל לנא
בעניתה פהו מבדא קותנא ותאיידנא אלחי בהא ננתצר

a) אקוא.

---

fourrage pour se nourrir, et parce que les hommes les prendront pour leur seule nourriture, ne trouvant, à cause de la grande sécheresse, ni blé, ni fruits, ni herbes.—Ce verset est la preuve la plus forte dont s'appuie cette (seconde) opinion ; nous avons montré qu'elle est admissible, mais Dieu seul connaît (la vérité).

18. ואני בי"י אעלוזה Après avoir parlé de la satisfaction que Dieu tirera des ennemis par les malheurs qui les frapperont, ou bien, selon la seconde interprétation, de la détresse qui arrivera à Israël dans cet état, il dit, en annonçant le salut à Israël : Mais nous, nous serons réjouis après celà par le secours de Dieu et parce que ce sera lui qui nous secourra et nous aidera. Ensuite il ajoute : C'est parce que la force et la puissance nous viendront par sa providence, car c'est lui qui est la source de notre force et de notre puissance par lesquelles nous remporterons la

19 עלי אלאעדא דלך קו׳ אלהים יי חילי וישם רגלי כאילות
ועל־במותי ידריכני למנצח בנגינותי מענאה בה קותי ואיידי
וקו׳ וישם רגלי כאילות המתיל(a) לסרעה בלונהם ותמכנהם
מן אלאעדא כחאל אלאילות פי סרעהא וכפתהא וקו׳ ועל
במותי ידריכני ירכיב בהא במות אויבי מתל ואתה על במותימו
תדרוך ואצל וצע במות לקלל אגבאל אלאלוה הם אסתעיר
פי הדא ומתלה לקמאקם אלרום ורבמא אראד בבמותי (b)
גבאל ארץ ישראל וקלאעדא כמא קיל פי על במותיך חלל
ימלכהא לנא בעד דלך ויסלכנא עליהא ואלמעני אלאול
אקוי לכנה מחתאג אלי אלתקדיר וקו׳ למנצח בנגינותי

a) תמתילא . b) בבמותימו .

---

victoire sur les ennemis. C'est là ce qu'il exprime par ces mots :

19. אלהים יי׳ חילי וג׳ dont le sens est : *En lui est ma force et ma puissance.* Les mots וישם רגלי כאילות sont une image de la rapidité de leur arrivée et de leur victoire sur les ennemis, semblable à la rapidité et à la légèreté des gazelles. Par במותי il veut dire *les hauteurs de mes ennemis,* comme במותימו (Deut., 33, 29). במות signifie primitivement *les sommets des hautes montagnes;* ensuite on l'emploie métaphoriquement, dans ce passage et dans d'autres, pour désigner les plus grands d'entre les chefs. Peut-être aussi veut-il désigner par במותי les montagnes et les forteresses de la terre d'Israël—[comme on l'a dit au sujet de על במותיך חלל (II Sam., 1, 19)]—savoir qu'il nous les fera posséder depuis, et qu'il nous fera marcher sur elles; mais le premier sens est plus solide, quoiqu'il faille suppléer (במות אויבי).

אלמים פיה מזידה וחקה לנצח בנגינותי אי אנה יפעל דלך
לנסבחה ונמגדה בתסאביחנא (a אלמלחנה או לעל הקדירה
להיות מנצח ואצל הדה אלגה ללגלבה ואקהר תם אסתעירת
ללתסביח כמא סנבין פי ספר תהלות ואמא נגינות פהי
אלאלחאן אלמוסיקאריה ואלאקואל אלמלחנה בהא ואיצא
ומנה קחו לי מנגן והיה כנגן המנגן וג׳ ואלאואיל ז״ל יסמון
אלגנא נגון ואלמגני מנגן וקד יקאל אן ואני בי״י אעלוזה
ומא בעדה קול אלנבי ע״ה ען נפסה יכבר אנה לותוקה
באללה תע׳ לא יבאלי בשי מן חלך אלאחואל אלתי וצפהא
וכונה ען כאפה ישראל ענדי אולי (b אד לא מעני לדכר אלנבי
דלך ען נפסה ולאכבארנא (c בה בל אלחק אנה כמא קאל

a) בתסביחנא. b) אולא. c) ולא אכבארנא.

— Dans le mot למנצח le מ est superflu et on aurait dû écrire לנצח, savoir qu'il fera cela pour que nous l'exaltions et que nous le glorifions par nos louanges mélodieuses ; peut-être aussi ce mot a-t-il la valeur de להיות מנצח. Cette expression (נִצֵּחַ) signifie primitivement *vaincre, dominer ;* mais on l'emploie métaphoriquement pour *chanter des louanges*, comme nous l'expliquerons dans le livre des Psaumes. נגינות sont les *mélodies musicales* et les mots chantés par ces mélodies ; de là vient cette expression קחו לי מנגן וג׳ (II Rois, 3, 15). Les anciens (docteurs) appellent le *chant* נגון et le *chanteur* מנגן. — Il y en a qui disent que ואני בי״י אעלוזה et ce qui suit est le discours du prophète parlant en son propre nom, pour annoncer que lui, par la confiance qu'il a en Dieu, ne s'inquiète pas de ces circonstances qu'il vient de décrire. Mais il me semble qu'il vaut mieux entendre ces mots de tout Israël ; car on ne voit pas pourquoi le prophète dirait cela de lui-même et pourquoi il nous en parlerait. La vérité est, au contraire,

עלי לכאנהם יסערו להפיצני ואיצא אשר אנוח ליום צרה
לְיַעלות לעם יגודנו כדלך קאל מבשרא להם ואני בי״י אעלוזה
אגילה באלהי ישעי אלהים י״י חילי וישם רגלי כאילות ועל
ב׳ יד׳ למנ׳ בנ׳ · כמל שרח ספר חבקוק · ברוך
העוזר ברחמיו :

---

que, après avoir dit, en parlant au nom de tous להפיצני : יסערו, et ensuite אשר אנוח ליום צרה וג׳, il dit aussi pour leur annoncer le salut : ואני בי״י אעלוזה אגילה באלהי ישעי יהוה אדני חילי וג׳.

FIN DU COMMENTAIRE DU LIVRE DE 'HABAKKOUK.

BÉNI SOIT CELUI QUI NOUS AIDE PAR SA MISÉRICORDE!

NOTES.

Page 14.

(1) On sait que les grammairiens arabes appellent les verbes dérivés *conjugaisons lourdes*, ou *pesantes* (תַּקִילָה), opposées au verbe primitif, appelé *léger* (כַּפִיף), parce qu'il n'est *chargé* d'aucun signe caractéristique. Les grammairiens hébreux disent dans le même sens בנין כבד, opposé à קל. L'auteur veut dire que le *Piël* כָּתֵּר et le *Hiphil* הִכְתִּיר ont le même sens, étant dérivés, l'un et l'autre, de la racine כתר.

(2) Littéralement : *l'allégation du prophète (se fait) par la langue de son état*, c'est-à-dire, par son attitude, et non pas en termes clairs : « L'expression לסאן אלחאל, » dit Silv. de Sacy, est une métaphore qui s'emploie en parlant des choses dont la » seule vue prouve aussi bien et souvent mieux que toutes les paroles, la vérité » d'un fait. C'est ainsi que nous disons en français, *les faits parlent avec évidence.* » Ainsi les Arabes disent que la maigreur d'un homme, son air hâve et décharné, » ses habits usés et déchirés, disent, *par la langue de leur état*, qu'il a été le » jouet de la mauvaise fortune et implorent pour lui la commisération des hommes » généreux.» Voy. Chrest. Ar. (2e édition), t. I, p. 461. —R. Tan'houm emploie la même expression plus loin, ch. 2, v. 11 (page 34), et ch. 3, v. 1 (page 47). Maïmonide, dans le *Moré* (II, 5), se sert également des mots, לסאן אלחאל, que R. Samuel ibn-Tibbon rend par לשון העניין, et on voit, par ce passage, que cette expression désigne le langage figuré que, dans notre pensée, nous prêtons aux objets. On comprendra maintenant ces paroles obscures du *Moré* : ומה רחוק מציור האמת מי שיחשוב שזה לשון העניין ; dans l'original arabe on lit : ומא אבעד ען תצוּר אלחק מן טן אן הדא לסאן אלחאל. Il s'agit du verset השמים מספרים וג' (Ps. 19, 2), et Maïmonide veut dire que ceux-là sont loin de la conception de la vérité, qui s'imaginent que c'est ici un לסאן אלחאל, ou un langage muet et figuré que le poète attribue aux cieux ; car selon Maïmonide, les sphères, êtres vivants et intelligents, ont réellement un langage en elles-mêmes, et non pas seulement dans notre pensée, quoique leur langage ne consiste pas en paroles.

Page 15.

(3) Les rabbins arabes appellent le *Hithpaël* אפתעאל, le comparant à la hui-

tième conjugaison arabe, quoique, en réalité, il corresponde à la cinquième. C'est ainsi que nous lisons dans l'original arabe du *Moré* (II, 45, vers la fin du chapitre), que אָתְוַדַּע est le אפתעאל de ידע. Aboulwalîd a déjà fait remarquer que le nom de אפתעאל convient fort peu au *Hithpaël* des Hébreux, et qu'on pourrait l'employer tout au plus dans les verbes dont la première radicale est une des lettres ז, ס, ש, צ, et où le *Hithpaël* devient *Hiphthaël*; cependant, ajoute-t-il, il se sert lui-même du mot אפתעאל pour désigner le *Hithpaël*, afin de se conformer à l'usage établi par R. Iehouda 'Hayyoudj, qui a introduit ce terme. Voy. כתאב אללמע, ou ספר הרקמה, vers la fin du chapitre 14.

Page 17.

(4) Sur Aboulwalîd, ou R. Iona ben-Djanna'h, et sur ses ouvrages; voy. *Notice sur R. Saadia Gaon*, p. 11-13.

Page 22.

(5) On voit que R. Tan'houm considère le ה final dans הָאֹהֱלָה et dans נַחֲלָה comme superflu, et qu'il n'admet pas le principe établi par R. Néhémia, dans *Beréschith rabba* (*sect.* 68), et adopté généralement par les grammairiens, savoir, que la terminaison ־ָה remplace souvent la préposition אל ou le ל *préfixe*: כל האהלה. Selon R. Tan'houm, תיבה שצריך למוד בתחלתה נתן לה הא בסופה et d'autres mots semblables sont à l'accusatif, et le ה final est *paragogique*. Telle est aussi l'opinion d'Aboulwalîd; voici comment il s'exprime dans le כתאב אללמע, ch. 6 (selon la version hébraïque de R. Iehouda ibn-Tibbon) :

והוסיפה (ההא) על נגב באמרם נגבה לנחל (Jos. 17, 9.) ובן הכת הזאת הלוך ונסוע הנגבה (Gen. 12, 9,) רצה לומר הנגב ואין ההא הזאת במקום אֶל כאשר חושבים רב בני אדם ומשערים אותו אֶל הנגב כי כבר נאמר לנגבה ליום לצפונה ליום (I Chron. 26, 17,) והשעור להנגבה (II Chron. 31, 14,) השוער למזרחה להצפונה להמזרחה ישובו רשעים לשאולה (Ps. 9, 18,) וקיבו ההא עם הלמד אשר היא אֶל בענין וכמו זה בהקבץ הלמד עם ההא אמרו ולשוקה בני אתונו (Gen. 49, 11,) וכאלו נאמר ישובו רשעים לשאול ולשוק בנו אתוני. ומשה שמחזק זה אמרם וילך* אל דוד חרשה (I Sam. 23, 16,) ואמרו גם כן וישב בחרשה (*Ibid.* v. 18,) בהודעה ואמרו עוד ועבר הר הבעלה (Jos. 15, 11,) ואין טעם לאֶל במקום הזה ואמרו אל גבול אדום בנגבה (*Ibid.* v. 21,) ושעורו בהנגבה וכבר התבאר כי ההא הזאת איננה במקום אל אך המקוז והוא ונסוע מתעבר אל הנגבה בלי מלת טעם.

Mss. hébreux de la Bibliothèque royale, nº 473, fol. 31 et nº 490, page 74.

* Les deux manuscrits du ספר הרקמה portent ויבא au lieu de וילך.

Page 24.

(6) On veut parler des reproches qui sont adressés au prophète, lorsque les promesses qu'il a faites au nom de Dieu ne s'accomplissent pas.

Page 25.

(6 *b*) Nous avons considéré le mot תלפת comme un aoriste passif du verbe לפת *deflexit, torsit*, parce qu'il est opposé à תסתקם, et parce qu'il nous a semblé qu'il fallait ici un futur, la chute de Nebouchadnéçar étant présentée comme une chose à venir. Nous ne nous dissimulons pas cependant que le verbe לפת serait ici employé d'une manière peu usitée, car il demande ordinairement un régime avec ע, et il aurait mieux valu se servir de תעוג pour l'opposer à תסתקם, ainsi que nous le trouvons au ch. 1, v. 4. Il faudrait donc peut-être considérer תלפת comme le prétérit de תלף et traduire ainsi : *c'est pourquoi elle n'est pas restée debout, mais elle a péri.*

Page 26.

(7) Voici l'explication de R. Tan'houm au verset de Iona :

וַתַּךְ הַשֶּׁמֶשׁ עַל-רֹאשׁ יוֹנָה וַיִּתְעַלָּף מועני ויתעלף אלתצור ואלתכרב ומנדה תתעלפנה הבתולות וקד פסר פי תתעלפנה תתחירן וקיל איצא פי וירתעלף ותתעלפנה וגמיע מא הו מן נמטהא אן מענאהא אלבהת ואלדהש ואלאמתנאע מן אתארה אלחרכה כחאל אלמגשי עליה באשתקאק מן קול אלאואיל ד"ל מי שיש לו חולה בתוך ביתו ונתעלף וכמדומה לו שמת אלדי ירידון בה גשי עליה פאנקטע־כלאמה ובטלת חרכתה והדא אלתפסיר עגדי גיר מנאסב למועני אלמכאן פי ויתעלף ולא פי תתעלפנה ואנמא שרחהא עגדי אלתצור ואלתכרב והו מסתעאר מן ותכם בצעיף ותתעלף אלדי מענאה אלאשתמאל ודלך לאן מן שאן אלמתצור מן אלאלם אן יתקלב עלי אלארץ ימני ויסרי כאנה ישתמל בהא פאסתעיר לפט אלאשתמאל לדלך פי מועני אלתצור וקד דהבוא מרתל הדא אלמדהב פי אלמועני בעינה פי לגה עטיפה אלדי מענאה אלאשתמאל ועבוקים יעטפו בר פאסתעארוהא ללתצור מתל תפלה לעני כי יעטף העטופים ברעב בהתעטפם כחלל ומנה פי הדא אלספר בהתעטף עלי נפשי פקולה ויתעלף מרתל בהתעטף סוי פי אלמועני ואלאסתעארה והדא עגדי הו אלדי יחסן אעתקאדה פי שרחה ושרח כל מא אתי מן נמטה והו מועני גריב לם גרה לאחד מן אלשארחין קבלנא :

« Le sens de ויתעלף est *se tordre, se désoler;* de là vient aussi תתעלפנה » (Amos, 8, 13), que d'autres ont traduit : *elles s'égareront.* On a dit aussi que les » mots ויתעלף et תתעלפנה, ainsi que tous ceux qui sont de la même espèce, » signifient : *être troublé, stupéfait, et être dans l'impossibilité de se donner* » *l'impulsion pour le mouvement,* comme un homme qui est évanoui ; on fait » dériver (ce sens) d'une expression des anciens (docteurs), qui disent מי שיש לו

» חולה בתוך ביתו ונתעלף וגו', voulant dire par là que le malade s'est évanoui, » que la parole lui a été coupée et que son mouvement a cessé. Mais cette interpré- » tation, selon moi, ne convient point au sens des passages où se trouvent les mots » ויתעלף et תתעלפנה. Ces mots, selon moi, signifient *se tordre*, *se désoler*, et » c'est une expression figurée, prise de ותתעלף (Genèse, 38, 14), qui signifie » *s'envelopper ;* car ordinairement celui qui se tord de douleur, se roule par terre » à droite et à gauche, comme pour s'y envelopper, c'est pourquoi l'expression » *s'envelopper* s'emploie au figuré, pour dire *se tordre*. On a suivi précisément la » même opinion au sujet du verbe עטף, qui signifie *s'envelopper*, comme p. e. » ועמקים יעטפו בר *et les vallées s'enveloppent de blé* (Ps. 65, 14), et qu'on » emploie aussi au figuré, pour dire *se tordre*, p. e. תפלה לעני כי יעטף (Ps. 102, » 1), העטופים ברעב (Lament. 2, 19), בהתעטף כחלל (ib. v. 14); c'est dans le » même sens qu'on dit dans ce livre (ch.2,v. 8) בהתעטף עלי נפשי. Le mot ויתעלף » est donc analogue à בהתעטף, tant pour le sens que pour la métaphore. C'est, selon » moi, la meilleure interprétation qu'on puisse adopter pour ce mot (ויתעלף) et » pour tout ce qui est de la même espèce. C'est une interprétation curieuse, que » nous n'avons vue chez aucun des commentateurs qui nous ont précédé. »

(8) Les mots בניך עלפו sont rendus dans la version arabe de Saadia par ובנוך קד תצוֹרוּא *et tes enfants se sont tordus.*

(9) Cette interprétation, justement désapprouvée par R. Tan'houm, est celle d'Aboulwalîd. Voy. Pocock. *Not. miscellan.* c. 4, pag. 43.

Page 29.

(10) אחאגי pluriel de אחגיה, dérive de חגא *esprit*, et signifie *des exercices d'esprit*, des mots spirituels par lesquels on se provoque mutuellement, *des énigmes* (חידות). Voy. le commentaire des Séances de Hariri, par Silv. de Sacy, pages 8 et 246.

Page 30.

(11) R. Iehouda 'Hayyoudj, appelé en arabe, Abou-Zacariyya Ya'hya ben-Daoud, s'est rendu célèbre surtout par deux ouvrages, l'un sur les verbes qui ont une des lettres quiescentes (א ה י ו), et l'autre sur ceux qui ont deux lettres pareilles pour 2me et 3me radicale ; voy. ma *Notice sur R. Saadia Gaon*, page 12. Les deux ouvrages, écrits en arabe, se conservent dans la bibliothèque Bodléienne ; ils furent traduits en hébreu par R. Mosé ben-Samuel Hac-cohen ben-Djikatilia. — L'observation sur le mot ויקצו est tirée du premier ouvrage, dont la traduction hébraïque se trouve parmi les manuscrits de la Bibliothèque royale, fonds de l'Oratoire, no 199. — J'observerai à cette occasion que חיוג est un surnom de R. Iehouda, et qu'on doit prononcer *Hayyoudj*. Gesénius, dans une note de la 13e et dernière édition de sa grammaire hébraïque (1842), p. 11, a prétendu que le mot חיוג, qu'il pro-

nonce חיוג et qu'il prend pour un mot hébreu, dans le sens de *cyclus*, était le titre de *l'ouvrage grammatical* de R. Iehouda. Sans connaître les documents manuscrits sur lesquels l'illustre orientaliste avait cru devoir fonder son assertion, nous croyons pouvoir affirmer qu'il était dans l'erreur, et nous lui opposerons les observations suivantes : 1° R. Iehouda n'a pas écrit *un ouvrage grammatical*, mais plusieurs traités ayant rapport à la grammaire et qui avaient chacun un titre particulier. 2° Il n'est nullement probable que cet auteur, qui a écrit en arabe, ait donné à un de ses ouvrages un titre hébreu, et surtout qu'il ait inventé à cet effet un mot hébreu barbare ; car le mot חיוג ne se rencontre nulle part. 3° Dans tous les ouvrages manuscrits où il est question de R. Iehouda, même dans ceux qui sont écrits en langue hébraïque, comme p. e. ceux de Kim'hi, le mot חיוג est presque toujours écrit avec un point sur le ג, ce qui prouve que c'est le *djîm* arabe. 4° Les plus anciens auteurs qui parlent de R. Iehouda considèrent le mot חיוג comme un surnom : Ainsi R. Abraham ben-Daoud, à la fin du *Sépher hakkabbala*, dit : ר' יהודה בר דוד פאסי הנקרא חיוג ; R. Iehouda ibn-Tibbon, dans la préface de sa traduction du *Kitâb al-luma'* : ר' יהודה בן דוד המכנה חיוג ; de même Ibn-Ezra dans le livre *Moznaïm*, et Kim'hi dans la préface du *Michlol*. Il est évident aussi que R. Tan'houm considérait חיוג comme un nom propre.

Page 32.

(12) Il n'est nullement nécessaire d'admettre, avec R. Tan'houm, que יְשַׁלּוּךְ est pour יְשַׁלְּלוּךְ, et il est même plus probable que יְשַׁלּוּךְ est un futur *Kal*. Comparez *Michlol*, édit. de Vénise, fol. 46 *verso*, et Gesénius, *Lehrgebäude*, p. 366.

Page 33.

(13) Voy. Mischnah, *Bava bathra*, I, 1, et le commentaire de Maïmonide. — On me saura gré de citer aussi l'explication que donne R. Tan'houm, dans le *Morschid*, rad. כפם :

כפים אלאגר כמא שרח בן גנאח אעני אללבן וכפים מעץ יעננה לכנהם ירידון בכפים וכפיסין פי אלפקה אללבן אלצגאר אלתי יחשא בהא פי וסט אלבנאיה אי אללבן אלמכסור פיכון כפים נצף אללבנה.

« כפים signifie (en arabe) אגר, comme l'a expliqué Ibn-Djanna'h, je veux dire » *la brique*, p. e. וכפים מעץ יעננה ; mais dans le Thalmud, on désigne, par » כפים et כפיסין, les petites briques qui servent de remplissage au milieu du bâ» timent, c'est-à-dire les briques cassées. כפים est donc une *demi-brique*. »

(13*b*) Le mot תגאיי, qui manque dans les dictionnaires, est le nom d'action d'un verbe dénominatif, à la 6me conjugaison, dérivé de גאיה *extrémité*. Il est évident

que R. Tan'houm emploie ici le mot תגאיי dans le sens d'*exagération*, *hyperbole*; de même au livre des Juges, ch. 1, v. 19 (voy. le *Specimen* de Schnurrer, p. 7), Maïmonide emploie souvent, dans le même sens, le mot אגיא, nom d'action de la 4me conjugaison, p. e. *Moré*, 2e partie, ch. 29, à la suite de la *Notice sur R. Saadia*, p. 95; on le trouve plusieurs fois, ib. ch. 47, par exemple: וכדלך ינבגי אן יעלם איצא מן אבור אלאסתעארת ואלאגיאת טרף *Et de même il faut aussi savoir quelque chose des métaphores et des hyperboles*. R. Samuel ibn-Tibbon rend ordinairement le mot אגיא par גודמא, et quelquefois par הפלגה.

Page 36.

(14) Par סריאני *syriaque* les rabbins arabes entendent la langue des *Thargoumim*, ou le chaldéen; voy. Ben-Karîsch, dans l'*Allgemeine Bibliothek* d'Eichhorn, t. III, p. 954 et suivantes. C'est ainsi que Maïmonide (*Moré*, I, 27) dit d'Onkelos, qu'il possédait parfaitement les langues hébraïque et *syriaque*: אנקלום הגר כאכל גדא פי אללגה אלעבראניה ואלסריאניה — R. Iehouda Hallévi, dans le *Khozari* (l. II), dit expressément que le *Souriani* est la langue des Chaldéens: וקד כאן אברהים [תכלם] סריאניא פי אור כשדים לאן אלסריאניה לגה כשדים *Abraham, à Our-Casdîm, avait parlé en syriaque, car le syriaque est la langue des Chaldéens*. — D'un autre côté Benjamin de Tudèle dit que les moines syriens (maronites) du mont Sinaï parlent la langue du *Thargoum*. — Il résulte de cela qu'on ne faisait pas de distinction entre le chaldéen et le syriaque. En effet, la langue littérale et liturgique des chrétiens de l'Irâk est absolument la même que celle des Maronites du Liban; toute la différence consiste dans l'écriture et dans la prononciation. Le chaldéen vulgaire que parlent encore aujourd'hui les chrétiens des environs de Mosul (dont tout récemment nous avons vu plusieurs à Paris) est un syriaque corrompu. Ces Chaldéens ne connaissent pas plus que les Syriens le futur avec י, mais seulement avec נ. — Ce que nous avons l'habitude d'appeler *le chaldéen* est l'idiome araméen ou syriaque corrompu par l'hébreu et usité seulement par les Juifs.

(15) Voici ce que nous lisons dans le commentaire de R. Tan'houm, au livre d'Amos, ch. 3, v. 12:

בְּפִאַת מִטָּה וּבְדַמֶּשֶׂק עֶרֶשׂ הדה איצא לפטה גריבה אעני ובדמשק פקיל פיהאנהא מתל בפאת באלמגאורה כמא אן ערש מתל מטה ואלמעני אנה לא יכלץ מנהם אלא אלמוריץ אלמנצע עלי אלסריר פלא יכרג ללחרב וקאל אבו אלוליד ר"א ע אן אלבא פי בפאת ופי בדמשק ללבדל [ואלאל] במעני אשר כמא הו פי אלסריאני אלדי יקול פי אשר האלהים עושה די' עביד אשר עשה דעבד ושרח אשר הנא כא מתל כאשר יציל הרועה אלדי שרחה כמא ושרח

משק לזום פצארת אלתרגמה בנאחיה סריר ובמא לזום אלערש אי אן הדה אלחאל מן אלעקאב תכון בדלא מן מלאזמתהם אלאסרה תנעמא כמא איצא פיהם השוכבים על מטות שן קאל וכדלך יזידון אלערב לפטה מא מע אלכא אלתי בהדא אלמעני פיקולון במא כמא זאד אלעבראניין אלדאל אלתי במעני אשר פכאנהם קאלוא באשר ושרחה במא. הדא תלכיץ קולה ואן לם יכן בדה אלעבארה.

« C'est là encore un mot extraordinaire, je veux dire ובדמשק. On a dit que ce » mot signifie à peu près la même chose que בפאת, de même que ערש est la même » chose que מטה ; le sens est : qu'il n'y aura de sauvé parmi eux que le malade » qui est couché sur le lit, et qui ne sort pas à la guerre. Aboulwalîd dit, que » le ב dans בפאת et dans בדמשק est pour *au lieu de;* le ד (dans בדמשק) » a le sens de אשר, comme dans le syriaque (ou chaldéen), où les mots » אשר האלהים עושה (Genèse, ch. 41, v. 25 et 28) se rendent par די"י עביד *), » les mots אשר עשה par דעבד ; le sens de אשר est ici *ce qui* (ou *ce* » *que*), comme dans (notre verset :) כאשר יציל הרועה, où כאשר signifie » *comme ce que;* enfin משק signifie *adhérence*. La traduction serait donc : *au* » *lieu de l'angle du divan*, ET DE CE QU'IL Y AVAIT ADHÉRENCE *au lit de repos*, » ce qui veut dire, qu'ils seront frappés de ce châtiment, pour être restés attachés » aux divans, par volupté, ainsi qu'il dit aussi d'eux (ch. 6, v. 4) : השוכבים על » מטות שן. — C'est ainsi, dit-il (Aboulwalîd), que les arabes joignent בא au ב » qui a ce sens (*au lieu de*) et disent בבא, de même que les Hébreux y joignent » le ד ayant le sens de אשר, et c'est alors comme s'ils disaient באשר, ce qui veut » dire : *au lieu de ce que, pour ce que.* — C'est là le résumé de ses paroles, quoique » ce ne soient pas ses propres expressions. »

R. Tan'houm veut parler ici d'un passage du *Kitâb al-luma'*, ch. 6, que nous allons citer d'après la version hébraïque :

ותהיה הבית בענין תמורת כך וכך באמרו בפאת מטה ובדמשק ערש כלו' תמורת המטה וחלף הערש והוא גם כן המטה יאמר כי הנצלם מאויבם כהנצל מה שינצל מטרף־הארי כלומר לא ינצל מהם כי אם מכה או הרוג הוא אמרו כאשר יציל הרועה מפי הארי שתי כרעים או בדל אזן כן ינצלו בני ישראל היושבים בשומרון והנה השלמות הדברים ואחר כן אמר בפאת מטה ובדמשק ערש כי זה תמורת מנוחתם ובטחתם וארך עמדם במטותם בתענוג ושלוה כמו שנאמר עליהם השכבים על מטות שן וסרוחים על ערשותם ושני

*) Nos éditions, ainsi que les manuscrits, portent : דה' עתיד למעבד.

המאמרים לעמוס והערב גם כן משתמשים בבית בענין הזה אמר קצת משוריהם כאלו הוא מדבר עם אחד הבתים והוא ויק מיושביו.

פלין ראיתך מוחשא לבמא אראך ואנת אהל

כלומר זה תמורת זה: והוסיפו העברים הדלת בדמשק ערש כאשר יוסיפו הערב מא במלות האלה והדלת הזאת בלשון הארמית בענין אשר והוא ענין מא.

Le distique arabe, cité par Aboulwalîd, et qui s'adresse à une maison privée de ses habitants, doit se traduire ainsi: *Voici que je te vois déserte, au lieu de t'avoir vue habitée*, le mot לבמא signifie donc תחת אשר, ou תמורת אשר.

Page 37.

(16) On voit que R. Tan'houm lisait dans Na'houm, ch. 2, v. 4, גבורהו, sans י; de même Kim'hi, comme on le voit dans son commentaire à ce passage, et dans le *Michlol*, fol. 50 *verso* (édit. de Venise). Nos éditions portent גבוריהו.

(17) comparez la version de Saadia à Isaïe, 14, 1, où le mot ונספחו est traduit par וינצאפון.

Page 41.

(18) D'après cette explication, le sens du verset serait celui-ci: *Car l'injustice (que tu as exercée) contre le Liban* (ou *la terre d'Israël*), *et ta violence contre les animaux* (ou *les habitants*) *que tu as brisés, te couvriront*, c'est-à-dire: *elles retomberont sur toi-même*. Voy. le commentaire de Kim'hi, et son dictionnaire, *rad.* חתת.

Page 45.

(19) C'est-à-dire, l'être absolu, qui est lui-même sa propre cause, dans lequel il n'y a rien de composé et qui est la *simplicité pure*, ou absolue. Pour mieux comprendre ce passage, il faut comparer ce que Maïmonide dit de la *cause première* ou de *Dieu*, dans le *Moré*, l. II, ch. 1, où on lit entre autres:

פקד תברהן בחסב הדא אלמבחר אן ثם מוגוד לאדם אלוגוד באעתבאר דאתה צרורה והו אלדי לא סבב לוגודה ולא תרכיב פידה פלדלך לא יכון גסמא ולא קוה פי גסם והדא הו אלאלאה גל אסמה.

« Il est donc démontré, selon cette *considération*, qu'il existe un être dont » l'existence est nécessaire par rapport à lui-même, et c'est celui dont l'existence » n'a pas de cause, et dans lequel il n'y a rien de composé; c'est pourquoi il n'est » point corporel, pas même *en puissance* (ou *virtuellement*), et cet être est Dieu » [que son nom soit exalté!]. » — Et plus loin:

וכד יבין בוגוה עדה אן אלואגב אלוגוד לא יצח פיה אלתגויה בוגה לא נד ולא

צד עלה דלך כלה אלבסאטה אלמהצה ואלכמאל אלמחץ אלדי לא יפצל
עניה שי כארג ען דאתה מן נועה ועדם אלעלה ואלסבב מן כל גהה פלא
משארכה אצלא ;

« On peut donc démontrer de plusieurs manières que dans *l'être nécessaire* il ne » peut y avoir de dualité d'aucune manière, ni par similitude ni par opposition. La » cause de tout cela est la *simplicité pure* (de cet être), la perfection absolue qui » ne permet pas qu'il y ait rien de redondant de la même espèce hors de son es- » sence, et le manque total de motif et de cause ; de sorte qu'il n'y a (en lui) » aucune association. »

Page 62.

(20) Les mots פי אלערף ne sont pas bien clairs ; plus loin, verset 15, p. 80, on trouve פי ערפנא, et c'est surtout ce dernier passage qui nous a fait donner ici au mot ערף *'urf* le sens de *langage*, *idiome*. Il est employé dans le même sens par Ibn-Khaldoun (voy. de Sacy, *Anthol. grammat.*, texte arabe, page 174 et les notes, page 438) et par Ibn-Arabschah (*Vita Timuri*, éd. Manger, t. I, p. 82).

Page 63.

(21) Le mot בה (*par lui, par là*) se rapporte grammaticalement à ארוא (*arrosement*). D'après cette interprétation, la traduction du verset serait celle-ci : *Que ton arc se manifeste ; les serments des éclairs* (*confirme-les par ta*) *parole.*

Page 64.

(22) Selon Aristote, les quatre éléments ont leurs régions particulières ; ce sont des sphères qui s'entourent les unes les autres, comme celles des planètes : La terre est entourée par l'eau, celle-ci par l'air qui à son tour est environné par le feu. Voy. *De Cœlo*, l. IV, c. 5.—Selon Maïmonide (*Moré*, II, 30), ce sont ces quatre éléments, qui, au commencement de la Genèse (v. 1 et 2), sont indiqués par les mots ארץ, מים, רוח, חשך ; car, ajoute-t-il, חשך n'est autre chose que *le feu élémentaire* (אלנאר אלאסטקסיה). C'est dans le même sens que, selon R. Tan'houm, *l'eau élémentaire* est désigné par le mot תהום.

Page 66.

(23) Littéralement : *qui déchirent la nature* ou *les lois naturelles*. On dit de même כארק אלעאדה *déchirant la coutume*, pour *contre la coutume.*

Page 69.

(24) Voy. Deutéronome, 26, 15 ; Ps. 68,6 ; II Chron. 30, 27. On dit, dans le même sens, מְעוֹנָה, Deut. 33, 26 ; Ps. 76, 3. C'est probablement à cet endroit

qu'il faut rapporter la glose que nous avons éliminée du verset précédent. Voy. page 64, note *b*.

Page 79.

(25) Sur l'expression לאסתעאנה voy. de Sacy, *Grammaire arabe*, t. I, page 469 (2me édition).

(26) Sur les termes בדל et מעטוף עליה voy. *ibid.*, t. II, pages 526 et 530.

(27) Le verbe תערם ne se trouve pas dans ce sens dans les dictionnaires arabes; mais il est employé dans les versions arabes du Pentateuque, pour rendre le mot נערמו (Exode, 15, 8). Il est dérivé de عرم *'arim*, qui a le sens de *torrent, flot*, et d'où vient, dans le Korân, l'expression سيل العرم, sur laquelle on peut voir De Sacy, dans les *Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, t. XLVIII, pages 487, 498 et suivantes.

Page 89.

(28) Voy. Mischnah, *Bava Bathra*, II, 3; VI, 4.

Notre travail était achevé lorsque nous avons eu connaissance, par le *Litteraturblatt* du journal «*Der Orient*» (an. 1843, n° 4) d'un nouveau spécimen des Commentaires de R. Tan'houm qui vient d'être publié à Halle sous le titre suivant:

« R. Tanchumi Hierosolymitani in prophetas commentarii arabici Specimen I. Litteris arabicis exaravit et interpretatione latina et adnotatione instruxit Dr. Theod. Haarbrücker. Halis apud J. G. Lippert, MDCCCXLIII.»

Ce spécimen que nous n'avons pu encore nous procurer renferme les neuf derniers chapitres du livre des Juges, et peut être considéré comme la suite de celui de Schnurrer. L'éditeur s'est servi de la copie de Schnurrer, qui se trouvait entre les mains de feu M. Gesénius. — L'*Orient* en communique un petit extrait accompagné d'une version hébraïque de M. Isidor Kæmpf. Dans cet extrait, qui se rapporte au verset 3 du chapitre 13 des Juges, nous trouvons une correction du texte de Tan'houm que nous ne saurions admettre et que nous croyons devoir rectifier.

Le manuscrit porte ליאהא אשת מנוח פי וקצה; le mot ליאהא n'offrant pas de sens, l'éditeur l'a changé en ליאקהא qui n'en offre pas davantage. Je ne doute pas qu'il ne faille lire לואהא. Le mot לוא, qui signifie *drapeau, étendard*, s'emploie aussi dans le sens de מבקה ou גנס *espèce, catégorie*; le sens est: *L'histoire de la femme de Manoa'h rentre dans la même catégorie.*

ADDITIONS

A LA NOTICE SUR RABBI SAADIA GAON.

Depuis la publication de cette Notice, j'ai fait sur R. Saadia, et notamment sur ses controverses avec les Karaïtes, quelques découvertes importantes, dont j'ai déjà parlé sommairement dans les *Israelitische Annalen* de M. Jost (année 1841, n° 10), et sur lesquelles je vais donner ici quelques détails. Je dois ces découvertes aux commentaires bibliques du karaïte Iépheth ben-Ali (1), que j'ai retrouvés chez les Karaïtes du Caire et que le premier j'ai apportés en Europe (2). Iépheth, qui florissait peu de temps après la mort de Saadia, s'élève souvent contre les écrits de ce rabbin, qui avait attaqué les Karaïtes avec beaucoup de violence; nous apprenons, à cette occasion, que les commentaires de Saadia sur le Pentateuque renfermaient de longues digressions contre les

(1) Cet auteur cité çà et là par Ibn-Ezra, florissait dans la seconde moitié du x^e^ siècle. Dans son commentaire sur les *Lamentations* (3, 6) il nomme l'année 885 de la destruction du second temple comme celle où il écrivait, et qui correspond à l'an 954 de l'ère chrétienne. Par un passage de son commentaire à l'Exode (12, 2), nous voyons qu'il écrivait dans le 249^e^ cycle de 19 ans, c'est-à-dire entre 952 et 971. Dans les épigraphes et les souscriptions des différentes *Paraschoth*, il est souvent appelé *Abou-'Ali Albaçri*, et dans un acrostiche que nous trouvons dans l'un de nos manuscrits, à la fin de la *Parascha* קדושים, il s'appelle lui-même חסן בן עלי אלבצרי. *Hasan*, qui veut dire *beau*, est, en quelque sorte, la traduction du nom de יפת.

(2) Les commentaires hébreux qui, dans la bibliothèque de Leyde, portent le nom de Iépheth, ne sont pas la traduction de nos commentaires arabes. On y trouve bien çà et là des passages qui s'accordent littéralement avec notre texte arabe, mais dans d'autres endroits le texte hébreu ne reproduit l'arabe qu'en abrégé ou s'en écarte complètement. Quelques extraits des manuscrits de Leyde que nous devons à l'extrême obligeance du célèbre professeur Weyers, et de M. le docteur Hoogvliet, nous ont mis en état d'établir une comparaison entre les deux textes, et nous croyons pouvoir affirmer que le commentaire de Leyde n'est qu'une compilation, pour laquelle on s'est servi des différents commentaires de Iépheth et de quelques autres auteurs.

dogmes des Karaïtes (1), principalement au sujet du calendrier et des mariages prohibés, et, en outre, on nomme trois ouvrages écrits par Saadia contre cette secte. Il résulte des citations faites par Iépheth, que ces ouvrages roulaient principalement sur les différences essentielles qui existaient entre les Rabbanites et les Karaïtes dans la fixation des néomènies et des fêtes. Dans ces écrits Saadia n'avait donné que trop de prise à la critique ; car il y avait soutenu cette thèse étrange : que, dès le temps de Moïse, on fixait les néoménies par le calcul astronomique, selon les mêmes règles qui guident les juifs modernes, et en observant les תרגומות ou *translations* des fêtes, quand celles-ci tombaient sur certains jours de la semaine considérés comme impropres à ces fêtes. On croirait à peine que Saadia ait pu soutenir une thèse pareille, qui est en contradiction manifeste avec la Bible et le Thalmud ; mais Ibn-Ezra et quelques autres écrivains rabbanites parlent également de cette thèse de Saadia, qui fut réfutée longuement par R. Isaac ben-Baruch (2).

Nous croyons que ce fut surtout à ses écrits contre les Karaïtes que Saadia dut la grande réputation qui le fit appeler à Sora pour y occuper la place de *Rosch-Yeschiba* ou *chef de l'académie*, si toutefois il est vrai qu'il ne composa la plus grande partie de ses ouvrages qu'après sa fuite de Sora. Quoi qu'il en soit, nous montrerons plus loin que son principal ouvrage anti-karaïte remonte à un an avant sa vocation à Sora, et que, par conséquent, Saadia le composa en Égypte, à l'âge de 35 ans.

Voici les trois écrits anti-karaïtes de Saadia cités par Iépheth :

1° כתאב אלתמיין *Livre de discernement*, ou *d'examen*.

(1) Nous savons déjà par Ibn-Ezra que les commentaires de Saadia étaient très-prolixes. Ibn-Ezra, dans sa préface au Pentateuque, le place dans la première des cinq classes qu'il établit pour les commentateurs.

(2) Voy. R. Abraham b. 'Hayya חשבון העבור, liv. II, chap. 8 (manuscrit de la Bibliothèque royale, fonds de l'Oratoire, n° 171) ; Ibn-Ezra, au Lévitique, 23, 3 ; יסוד עולם, IV, 6.

2° כתאב אלרד עלי ענן *Livre de réfutation contre Anân* (1).

3° כתאב אלרד עלי בן סאקויה *Livre de réfutation contre Ben-Sakouyé.*

Le *Livre de discernement* était, à ce qu'il paraît, le plus important des trois. Il est cité par Iépheth dans plusieurs endroits de son commentaire, et toujours au sujet de la fixation des néoménies et des fêtes. Au verset ותנח התבה וגו׳ (Genèse, 8, 14), Iépheth cite un passage du commentaire de Saadia, où cet auteur parle lui-même de son *Livre de discernement* et de sa *Réfutation contre Anân ;* nous rapportons ce passage textuellement :

קאל ראם אלמתיבה קד ד׳כרנא פי כתאב אלתמיז ופי כתאב אלרד עלי ענן אקואל ואסעה מן אלרד עלי מן אסתשהר בקצה ותנח התבה עלי אן אלהלאל אד׳א לם י׳ר פיגב אן נחסב תלתין ויגבני אן נד׳כר האהנא איצא עין קולהם ומן עיון אלרד עליהם פנקול אן מא זעם אלקום אן אלאעיאר באלהלאל פקד ד׳כרנא פי מא תקדם מנה בעצהא וסנד׳כר איצא פי החדש הזה בעצא אכר ולכן קולהם אן אלהלאל אן לם י׳ר אחצוא תלתין ואחתאגהם לד׳לך באן נח למא לם יר אלהלאל כמסה אשהר געלהא כלהא תלתין תלתין ולד׳לך בלג עדדהא ק׳ ונ׳ יומא קאלוא לאן אמא נזל פי י״ז מן אשהר אלאאני ואלתבה אסתקרת פי י״ז מן אלשהר אסאבע בינהמא כמסה אשהר והי אלק״ ונ׳ יומא אלתי פי אכרהא נקץ אלמא אד׳ לא סבב לקראר אלתבה אלא נקצאן אלמא ואד׳ לא יוגד ק׳ ונ׳ יומא לכמסה אשהר אלא פי מד׳הב אלרויה פענד מא תאמלנא מא וצפוה וגדנא קולהם פאסדא מן גמיע גהאתה :

(1) Anân, chef de la secte des Karaïtes, qui florissait au VIII^e^ siècle, sous le khalifat d'Abou-Dja'afar Almançour, était auteur de plusieurs ouvrages. Iépheth cite de lui un ספר מִצְוֹת et un autre ouvrage sous le titre de דַּדלכה (*Somme*), l'un et l'autre écrits dans le dialecte thalmudique.

«Le *chef de l'académie* (1) dit : Dans le *Livre de discernement* et dans la *Réfutation contre Anân* nous sommes entrés dans de longs détails, afin de réfuter ceux qui invoquent le témoignage du verset ותנח התבה pour prouver que, si on ne voit pas la nouvelle lune, il faut compter trente jours. Il faut que nous rapportions ici leur opinion en substance et quelques-uns des principaux arguments (qu'on peut alléguer) contre eux. Nous disons donc : Quant à ce que prétendent ces gens, que les fêtes (doivent se fixer) par l'observation de la nouvelle lune, nous en avons déjà parlé dans ce qui précède, et nous y reviendrons encore au verset החדש הזה (Exode, 12, 2). Mais quant à ce qu'ils disent que, lorsqu'on ne voyait pas la nouvelle lune, on comptait trente jours (dans le mois) — [ce qu'ils démontrent par Noa'h, lequel, ne voyant pas la lune pendant cinq mois, les faisait tous de trente jours, c'est pourquoi leur nombre total se montait à cent cinquante jours; car, disent-ils, l'eau tomba au 17 du deuxième mois, et l'arche s'arrêta au 17 du septième mois, ce qui fait cinq mois, ou cent cinquante jours, au bout desquels l'eau diminua, et ce fut la seule raison pourquoi l'arche s'arrêta; or ce n'est que dans le système de *l'observation* (de la nouvelle lune) qu'on peut trouver cinq mois de cent cinquante jours] — nous avons trouvé, en examinant ce qu'ils ont écrit, que leur opinion est fausse sous tous les rapports.»

Nous apprenons ensuite que Saadia avait allégué dix arguments contre les conclusions que les Karaïtes tirent de ce verset, et Iépheth répond à chacun de ces dix arguments.

(1) Le manuscrit porte en marge la note suivante

ראס אלמתיבה הו חכם רבאן אסמה סעיד אלפיומי ויסמונהם אלרבאנון פי כתבהם הגאון תכבירא לה והו ירד עלי אלנצוץ אלואצחה בגיר אצל בשבה יקימהא מן ענדה אללה אן מכלץ אלחק מן מחיד ענה וינצר מואליה .

« Le *chef de l'académie* est un docteur rabbanite du nom de *Sa'îd Al-Fayyoumi;* les rabbins dans leurs écrits lui donnent le titre honorifique de *Gaon*. Il contredit, sans fondement, les textes clairs, en élevant des doutes de son invention. Dieu, certes, protège la vérité contre celui qui s'en écarte, et vient au secours de ceux qui la cherchent. »

Par le commentaire aux versets יהי מאורות (Genèse, 1, 14) et ויששכר חמור גרם (ib., 49, 14), nous apprenons que, dans le *Livre de discernement*, Saadia avait parlé longuement sur le verset ומבני יששכר יודעי בינה לעתים לדעת מה יעשה ישראל (I Chron., 12, 32), croyant pouvoir en conclure que les descendants d'Issachar s'occupaient du calcul du calendrier. Enfin, au verset החדש הזה (Exode, 12, 2), Iépheth cite un autre passage du même livre, où Saadia soutenait que l'*Abib*, ou le mois de la Pâque, se fixait anciennement par le calcul, et qu'on n'observait nullement le degré de maturité des blés. Voici les propres paroles de Saadia, citées par Iépheth :

ויתאיד קול אלג'מאעה אנה לא ילזמהם טלב אלסנבל ועלי אן פי אלתורה דכר אביב לאנה לו כאן כמא קאל כצומהם לכאן אלחכים קד אחכמה פי תוראתה מן אי מכאן יטלב ופי אי יום וכם מקדאר כמיתה ומא הי צורתה פלמא לם תוג'ד חדוד הדה אלמעאני פי כתאבה תבין אנה ליס בשריעה :

« Ce qui confirme l'opinion des gens (qui disent) qu'il n'était pas nécessaire de rechercher les épis et qui nient que, dans la *Thorah*, il soit question de l'*Abib*, c'est que, s'il en était comme le soutiennent leurs adversaires, le sage (Moïse) aurait fixé cela dans sa Thorah, (en nous disant) dans quel endroit et en quel jour il faut chercher l'*Abib*, et quelle est sa quantité et sa forme. Mais comme on ne trouve rien dans son livre, pour fixer ces choses, il est clair que l'*Abib* n'est pas une loi. »

Malheureusement je n'ai pu me procurer le commentaire de Iépheth sur la *Parascha* אמור ; au verset וספרתם לכם (Lévit., 23, 15) Iépheth faisait également une longue digression contre les Rabbanites, et notamment contre Saadia, comme il le dit lui-même au livre des Nombres (ch. 33, v. 2).

Le כתאב אלתמיז est aussi cité, sous le nom de ספר התמיז,

par le karaïte Jacob ben-Ruben (1), dans son commentaire sur la Bible, intitulé ספר העושר, au Lévitique, ch. 23, v. 15.

Deux auteurs rabbanites citent ce même ouvrage de Saadia sous des titres hébreux dans lesquels on reconnaît facilement le titre original : R. Mosé ben-Ezra l'appelle ספר המבחן *livre d'examen* (2) ; R. Abraham bar 'Hayya, dans un passage cité imparfaitement par R. Azaria de' Rossi (3), lui donne le titre de ספר ההכרה *livre de discernement*. Dans son ouvrage חשבון העבור, (liv. III, ch, 7), R. Abraham parle de la différence d'opinion qui existait entre les savants, au sujet du commencement de l'ère de la création et, par conséquent, du point de départ des cycles de dix-neuf ans, que les occidentaux faisaient commencer par le *molad* ב׳ה׳רד, au mois de Thischri qui précéda la création, et les orientaux par le *molad* ו״יר, au mois de Thischri suivant ; de sorte que pour ceux-là les années d'intercalation étaient ג׳ו׳ח א׳ד ו״ט, c'est-à-dire les années 3, 6, 8, 11, 14, 17, 19, du cycle de dix-neuf ans, et pour ceux-ci ב׳ה ז׳י ג׳ו׳ח, ou les années 2, 5, 7, 10, 13, 16, 18, sans qu'il en résultât la moindre différence dans le calendrier et dans la célébration des fêtes (4). C'est à ce sujet que R. Abraham

(1) Cet auteur, comme je l'ai fait voir dans les *Israelitische Annalen* (année 1841, p. 92), florissait à la fin du XIe siècle ; il vivait dans l'empire grec, très-probablement à Constantinople. Il cite aussi le petit ouvrage de Saadia sur les *soixante-dix mots*, au commentaire de l'Exode, chap. 3, vers. 2, où il dit :

בלבת אש בלב אש בן אמולה לבתך וטעה פיומי כי פרתר מן להבה והוה הלשון מכלל ע׳ מלות שבמקרא שפתר פיומי ודמה אותם מן המשנה והתלמוד והתרגום.

(2) *Voy.* les extraits du livre ערוגת הבושם donnés par le savant M. Dukes daus le journal hébraïque mensuel, publié par MM. Creizenach et Jost, sous le titre de ציון, année 5602 (1842), mois de siwan, pag. 137. Au même endroit R. Mosè ben-Ezra mentionne aussi la *Réfutation contre Ben-Sakouyé*.

(3) מאור עינים, chap. 23, édit. de Berlin, fol. 109 *verso*.

(4) Voy. Ibn-Ezra, au Lévitique, chap. 23, vers. 3 ; יסוד עולם, IV, 14. (fol. 81, *verso*).

cite l'ouvrage de Saadia qui parle de ces deux opinions sur l'ère de la création, et il s'exprime en ces termes :

ומצאנו הגאון רבי סעדיה ז"ל זכר המחלוקת הזאת בחיבורו הנקרא ספר ההכרה ואמר בלשון ערבי דברים אשר יהיה פירושן על הענין הזה. השנה הזאת אשר אנו עומדים בה היום היא שנה אלף רל"ח למלכות אלכסנדרוס והיא שנת ד' תרפ"ו לבריאת עולם לחשבוננו וש אחרים שחושבים משם לבריאת עולם תרפ"ז [ואל] יעלה בלבבך כי החשבון הזה נכון הוא כי קדמונינו נתנו לנו מסורת מתלמוד שיש בין סדר עולם ובין מלכות אלכסנדרוס באחדים שתי שנים ונתנו סימן לזה כי זה שנתים הרעב. ואתה מוצא בין ח' שנים אשר הן האחדים באלף רל"ח למלכות אלאסכנדר ובין שש שנים אשר הן האחדים בד' תרפ"ו לבריאת עולם לחשבוננו שתי שנים כדברי קדמונינו ואין ביניהם לחשבון האחרים כי אם שנה אחת שלא כדברי רבותינו ואלו האחרים כיון שראו חשבונם פחות שנה אחת אמרו על חשנה הזאת שנת המבול היא והראשונים פחתוה ממספר השנים בסדר עולם. אלו הן דבריו של רבי סעדיה ז"ל :

« Nous avons trouvé que le Gaon R. Saadia mentionnait cette différence dans son ouvrage intitulé *Livre de discernement*, où il dit en arabe des paroles qu'on peut traduire de cette manière : L'année dans laquelle nous nous trouvons est l'année 1238 du règne d'Alexandre (ou plutôt de Séleucides), c'est-à-dire 4686 de la création du monde, *selon notre calcul*. Il y en a d'autres qui comptent de là à la création 4687 ; mais il ne faut pas croire que ce calcul soit exact, car nos anciens nous ont transmis une tradition du Thalmud (qui dit), qu'il y a entre l'ère du monde et le règne d'Alexandre (une différence de) deux ans dans les unités, et ils ont donné pour signe (mnémonique) les mots כי זה שנתים

והרעב (Genèse, 45, 6). Or, entre les huit ans qui forment les unités dans la date de 1238 du règne d'Alexandre et les six ans qui forment les unités dans la date de 4686 de la création du monde, selon notre calcul, tu trouves une différence de deux ans, tandis que, selon le calcul des autres, la différence n'est que d'un an. Ces autres ayant vu que, dans leur calcul, il manquait une année, ont dit que c'est l'année du déluge, et que les anciens l'ont déduite du nombre des années dans l'ère du monde. Telles sont les paroles de R. Saadia. »

Nous voyons par ce passage que Saadia était de ceux qui commençaient l'ère de la création un an plus tard que le calcul actuel des Juifs, ce qui résulte aussi d'un passage de Iépheth (Ex., 12, 2), qui s'écrie contre Saadia : ולים פי אלתורה דכר ב"ה ז' ג'יח ולא עבור פאלויל למן יחרך נצוץ אלתורה « On ne mentionne pas dans la Thorah les années 2, 5, 7, 10, 13, 16, 18, ni le *'Ibbour*, et malheur à celui qui altère les textes de la Thorah ! » Saadia comptait donc le *'Ibbour* sur ב"ה ז' ג'יח et non pas sur ג'יח א"ד ז'ט, c'est-à-dire, il commençait l'ère de la création un an plus tard que le calcul vulgaire des Juifs, de sorte que son année 4686 correspond à l'an 1238 des Séleucides, ou à l'an 927 de l'ère chrétienne (1). Ce fut donc dans cette année (927) que Saadia composa le כתאב אלחמיין, c'est-à-dire un an avant sa vocation à Sora.

La *Réfutation contre Ben-Sakouyé* roulait également sur l'*Abib* et sur la fixation des néoménies et des fêtes, comme on le voit dans plusieurs passages du commentaire de Iépheth an verset החדש הזה (2). En citant ce livre, Iépheth reproche à Saadia d'avoir lui-

(1) On voit par là qu'il n'existe pas de différence d'opinion sur le commencement de *l'ère des contrats*, ou des Séleucides, comme on le croit communément, mais que les opinions diffèrent sur le commencement de l'ère de la création, que les uns faisaient remonter à 3449 ans avant les Séleucides (ou 3760 avant l'ère chrétienne), les autres à 3448 ans avant les Séleucides (3759 avant l'ère chrétienne).

(2) Voy. le passage cité dans les *Isr. Annalen*, 1841, nº 10, pag. 77.

même rendu les mots בחדש האביב par פי שחר אלפריך *au mois des épis friables*, et il ajoute :

פמא יקאל פי מן יאלף כתאבא ירד עלי מן יפסר חדש האביב אנה אסם נבאת וחו יהבת דלך פי תפסירה והדא לעמרי טריק יסלך פיה אלמעאנדון אלמצלון ללפתים אלדין לם יקרוא כתב אלרבאנין ולא ערפוא אקאוילהם :

« Que dire d'un homme qui compose un livre pour réfuter ceux qui traduisent אביב par un nom de plante, et qui confirme cela dans sa propre traduction ? C'est là, par ma vie ! la voie dans laquelle marchent les contradicteurs, égarant les sots qui n'ont pas lu les livres des rabbins et qui ne connaissent pas leurs paroles. »

R. Abraham b. Hayya (l. c. III, 5) parle d'un ouvrage écrit par Saadia contre un hérétique (מין) ou karaïte, qui avait objecté aux Rabbanites la divergence d'opinion qui existait parmi eux sur la limite de la *Thekoupha* de Thischri, comme on le voit dans le passage suivant du Thalmud :

ת"ר אין מעברין את השנה אלא אם כן היתה תקופה חסרה רובו של חודש וכמה רובו של חודש י"ו יום. ר' יהודה אומר שתי ידות בחודש ר' יוסי אומר מחשבין [י"ו לפני הפסח מעברין] י"ו לפני החג [אין] מעברין אחרים אומרים מיעוטו וכמה מיעוטו י"ד (1) :

« Les maîtres ont enseigné : On n'intercale dans l'année (un se-
« cond Adar) que quand (on prévoit que) la Thekoupha (de
« Thammouz) absorbera la majeure partie du mois (de Thischri),
« c'est-à-dire, seize jours. R. Iehouda dit, (lorsqu'elle absorbe)
« deux tiers du mois (ou vingt jours). R. Iosé dit : si on comptait
« seize jours (de Nisan) avant (la Thekoupha de) Pâques, il
« faudrait intercaler ; mais on n'a pas besoin d'intercaler (à cause

(1) Comparez *Synhedrin*, fol. 13 *recto*, et יסוד עולם, IV, 2 (fol. 66 *recto*).

« du Thischri suivant), quand on compterait seize jours (de Thi-
« schri) avant (la Thekoupha de) la fête (de Succoth) (1). D'autres
« disent (qu'il faut intercaler, dès que la Thekoupha de Tham-
« mouz absorbe) la mineure partie (de Thischri) c'est-à-dire qua-
« torze jours. »

Il y a donc ici quatre limites différentes pour la Thekoupha de Thischri, savoir : le 14, le 16, le 20 et le 21.

Le karaïte (que nous croyons être Ben-Sakouyé) avait argumenté, de cette divergence d'opinion, contre l'exactitude du calcul rabbanite. Saadia répondit que les quatre limites indiquées dans le Thalmud se rapportaient à des époques différentes, et résultaient du surplus du cycle de 19 ans, qui dépasse les 19 années solaires d'une heure et $^{485}/_{1080}$. La dernière limite, disait Saadia, était le 21 Thischri ; on n'en a pas indiqué d'autre, car, ajoute-t-il, avant que la *Thekoupha* dépasse cette limite, Dieu hâtera notre rédemption. — R. Abraham observe que, du temps de Saadia, la Thekoupha avait déjà atteint le 25 et le 26 Thischri, mais que Saadia crut pouvoir donner une pareille réponse à un hérétique qu'il ne croyait pas initié dans les mystères du *'Ibbour*. Cet aveu de R. Abraham est une preuve de la faiblesse des arguments de Saadia. Iépheth (l. c) parle également de cet avancement successif de la Thekoupha, et il soutient même que, de son temps, elle avait déjà atteint le 28 Thischri, de sorte, dit-il, que bientôt les Rabbanites célèbreront leurs fêtes dans le mois d'Eloul.

En somme Iépheth trouve les réfutations de Saadia extrêmement faibles ; on croirait presque, dit-il (vers la fin de la longue digression au verset יהי מאורות), que Saadia était, en secret, partisan des Karaïtes, mais n'osant pas le dire ouvertement, il réfuta les Karaïtes par des arguments dont les hommes instruits devaient reconnaître la nullité.

(1) Car, selon R. Iosé, la dernière limite de la Thekoupha de Thischri est le 21 (voy. *Synhedrin*, l. c.) ; or, la Thekoupha de Pâques tombant le 15 Nisan, celle de Tischri ne dépasse pas le 21.

Çà et là Iépheth fait aussi des sorties contre Saadia, sans le nommer, au sujet de ses explications grammaticales; ainsi, par exemple, au verset 2 de la Genèse, il dit qu'on doit beaucoup s'étonner d'un homme qui se donne pour connaître les profondeurs de la langue et qui cependant, ignorant les règles d'étymologie les plus évidentes, fait venir תֹּהוּ de תְּהוֹם. Nous savons par Ibn-Ezra que cette explication appartient à Saadia.

Au sujet des ouvrages grammaticaux de Saadia, nous observerons encore qu'Aboulwalid, dans son כתאב אללמע (ch. 2 et 15) mentionne le traité de Saadia sur les lettres א׳ה׳ח׳ע. Il dit que ce traité est cité dans le commentaire du livre *Yecira* (1), mais qu'il n'a pu se le procurer. Or, comme Aboulwalîd connaissait le כתאב אללגה de Saadia, il en résulte que le traité sur les lettres א׳ה׳ח׳ע n'en faisait pas partie, et que parmi les différents ouvrages auxquels Saadia donne le nom commun de כתב אללגה, il y en avait un qui portait particulièrement le titre de כתאב אללגה.

(1) Voy. ma Notice, pag. 14 (Bible, t. IX, page 86), note 1.

FAUTES A RECTIFIER DANS LE TEXTE DE R. TAN'HOUM.

Page	21,	ligne	1,	au lieu de	יכון,	lisez	ויכון
—	26,	—	2,	— —	תצורת,	—	ותצורת
—	32,	—	8,	— —	ירי̇ר,	—	ירי̇ד
—	34,	—	1,	— —	תנגיה,	—	הנגיה
—	40,	—	4,	— —	לכתרה,	—	לכתרה
—	50,	—	2,	— —	אלגצב,	—	אלגצב
—	51,	—	7,	— —	מך,	—	מן
—	74,	—	10,	— —	כנאיה,	—	כנאיה
—	90,	—	4,	— —	קד,	—	וקד

Date Due

~~NOV 1 8 '60~~

~~MAY 1 1 '62~~

PRINTED IN U. S. A.

BS1635 .T164
Commentarie de R. Tan'houm de Jerusalem
Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 00055 0691